Hilda Graef

HISTORIA DE LA MÍSTICA



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 120

HISTORIA DE LA MÍSTICA

Por HILDA GRAEF



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1970

HILDA GRAEF

HISTORIA DE LA MÍSTICA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1970

Traducción de ENRIQUE MARTÍ LLORET, de la obra de
HILDA GRAEF, *The Story of Mysticism*
Doubleday & Company, Inc., Garden City, Nueva York

IMPRÍMASE: Barcelona, 8 de junio de 1968
Dr. D. JOSÉ CAPMANY, Vicario episcopal

DEPÓSITO LEGAL: B. 36.241-1969

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Este libro no pretende ser un estudio exhaustivo de la mística. Es imposible hacerlo en un volumen como el presente. Y, por lo tanto, hemos tenido que seleccionar. Si me he visto obligada a omitir a algunos místicos que a los lectores les hubiera gustado encontrar en estas páginas, deliberadamente he incluido, atendiendo a los intereses del ecumenismo y del catolicismo, a otros menos conocidos, especialmente los de la Iglesia oriental. En cuanto ha sido posible, he procurado presentar los hechos biográficos más importantes junto con las líneas directrices de su doctrina, pero raramente me he adentrado en los problemas más intrincados de la teología mística, porque mi propósito era ofrecer a los profanos una introducción en este tema fascinador, no emprender un análisis de la mística y los místicos dirigido a los expertos. Por otra parte, utilizo las modernas investigaciones, incluyendo la psicología moderna, para explicar determinados fenómenos, pero he procurado en lo posible evitar todo tecnicismo.

I

BREVE OJEADA SOBRE LA MÍSTICA NO CRISTIANA

Es realmente difícil dar una definición adecuada de la mística, especialmente si incluimos en este término no solamente la experiencia cristiana, sino también las otras experiencias místicas, pues es indudable que existe una verdadera mística fuera del cristianismo, o por lo menos la aspiración hacia una genuina experiencia mística. Todas las religiones creen en un poder o en unos poderes superiores al hombre, mayores que el hombre, a los que se teme o se ama, pero en todo caso se adora; y en la mayoría de las religiones, especialmente en las orientales, existe un grupo selecto que no se contenta con sólo adorar a esos poderes, sino que aspira a unirse con ellos de una manera más íntima. Este deseo de unión con lo divino, con lo absoluto, con los poderes trascendentes, o como queramos llamar a esta meta sobrehumana de la aspiración mística, en general se cree proceder de una especial vocación, de un llamamiento desde lo alto, y con frecuencia supone preparación laboriosa, un rechazo de todo lo que sea el mundo visible y sus placeres, y en muchos casos incluso una severa austeridad física.

CHAMANISMO

En un breve resumen como el de este capítulo introductorio, sólo podemos señalar unas pocas formas de la mística no cristiana y de sus principales características[1], para esbozar el telón de fondo sobre el que ha de desplegarse la brillante manifestación espiritual de la mística cristiana. De la misma manera que distinguimos las religiones llamadas primitivas de las superiores, así podemos también hablar de una mística «primitiva» y de una mística «superior». La mística «primitiva» se puede analizar mejor en lo que los modernos investigadores llaman el chamanismo, término derivado de la palabra «chamán», que entre los tunguses de Siberia significa vidente o profeta. El término denota una especie de religión mística en la que los estados de trance tienen una parte principal, y que se encuentra también en otras tribus primitivas, por ejemplo entre los esquimales y los australianos. En estos trances o éxtasis el vidente alcanza la esfera de lo divino y se comunica con él; manifiesta facultades paranormales como la clarividencia, la predicación del futuro, incluso la bilocación (el estar o, mejor, aparecer a la vez en dos lugares distintos) y el don de curar. Adquirir estas facultades supone un largo entrenamiento, guiado por un chamán antiguo que desempeña un papel similar al del director espiritual en la religiosidad católica. Las prácticas de este período preparatorio son también muy parecidas a las del estado purgativo en la mística: los ayunos, las vigilias, la soledad, desempeñan un importante papel en la preparación del chamán para el éxtasis. Con frecuencia se llevan hasta tal extremo que desembocan en una verdadera

1. Para más amplia información, léase la bibliografía.

desintegración de la personalidad, simbolizando, como nos ha demostrado Mircea Éliade, especialista en estas materias, el retorno al caos primitivo del que ha surgido el mundo. «Éste es el signo —dice Eliade— de que el hombre profano está a punto de disolverse y de que va a nacer en él una nueva personalidad»[2]. La «locura» del neófito es la condición necesaria para que surja el chamán completo y total, en contacto con el mundo del más allá y dotado de poderes preternaturales. El hombre primitivo, con su mágica visión de un mundo lleno de espíritus y de fuerzas misteriosas, desea entrar en contacto con ese mundo invisible y protegerse contra sus nefastas influencias, y el chamán es el hombre designado para realizar esta comunicación por medio de su conocimiento directo de esa esfera substraída a la experiencia normal. Los ritos mágicos que emplea tienen un efecto purificador sobre su misma persona, capacitándole para alcanzar ese mundo, e incluso formar parte de él y así hacerlo en cierto modo accesible a los demás.

Hinduismo

Mientras que las aspiraciones místicas de las religiones primitivas están imbuidas de magia, las de las religiones superiores descansan sobre cimientos mucho más filosóficos y espirituales. De todas estas religiones, el hinduismo y el budismo que de él procede han desarrollado las formas más elevadas de la mística oriental. El hinduismo nos dejó en los Upanishadas, en el Bhagavad-Gita y en el Vedanta una literatura mística de un orden realmente superior. Los Upanishadas (o sea las en-

2. *Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques* en «Études Carmélitaines», *Polarité du Symbole*, 1960, p. 22.

señanzas secretas), que probablemente se escribieron desde el siglo VIII al V antes de Cristo, son una serie de instrucciones, la mayoría en forma de preguntas y respuestas. Su enseñanza fundamental es que todo lo que existe en el mundo es Espíritu, *atman*, que es también el yo, es decir la esencia más profunda del hombre. Pero al mismo tiempo ese Espíritu es también *Brahman*, ese poder misterioso del que el universo es una simple expresión, porque el *atman*, el yo, y el *Brahman*, la esencia que subyace al mundo, son una misma cosa, de tal manera que los maestros de los Upanishadas pueden afirmar de toda cosa: *Tat twam asi*, «Esto eres tú»; el hombre y el universo en el que vive son fundamentalmente la misma cosa.

Sin embargo, esto no es un verdadero panteísmo; porque el *Brahman* no es lo mismo que el universo, más bien es la suprema realidad inmanente en él y que sin embargo lo trasciende. El *atman*, que es también *Brahman*, está en el centro de todas las cosas, porque «es el que invade, el que llena la más íntima profundidad de todos los seres, el Supervisor de todas las actividades», como lo describe uno de los Upanishads. Para la mentalidad occidental, acostumbrada a la visión dualística del mundo propia de la cultura judeocristiana, en la que Dios, el Creador eterno, está estrictamente separado de la creación temporal a la que gobierna con su providencia, esta tendencia de la India a identificar lo interior con lo exterior, a hacer que Dios y el hombre converjan en una misma cosa, le resulta difícil de entender y todavía más difícil de explicar. Ésta es quizás una de las razones de que muchos de los autores que han escrito sobre mística mantengan que la experiencia fundamental de la unión mística es la misma en todas las religiones, que básicamente la experiencia de los místicos hindúes no se diferencia de la de los cristianos. En los capítulos siguientes veremos que esta opinión es errónea, que existe una

profunda y esencial diferencia entre un sabio de la India y un santo cristiano. Mas para iluminar esta diferencia tenemos que profundizar más en las enseñanzas proporcionadas por los Upanishadas.

Aunque existen pasajes que hablan del «Señor de los señores» y del «único Dios», este ser nunca está realmente separado del mundo, porque el universo es en definitiva una parte de él; más aún, «no hay nada en el mundo que no sea Dios». El fin, por lo tanto, del místico es encontrar a ese Dios, hacerse consciente de la presencia divina en el mundo y en sí mismo, presencia que ordinariamente está oculta a los demás hombres, unirse con él y, por consiguiente —y éste es un aspecto muy importante de la mística oriental—, librarse de los sufrimientos de este mundo. En el pensamiento hindú todo esto va unido con la doctrina de la metempsícosis, o sea con la doctrina de la transmigración de las almas de un cuerpo a otro, humano o animal, según fuera la conducta del hombre. Ésta es la ley del *karma*. Las enseñanzas de los Upanishadas tienden a liberar al hombre de este ciclo de reencarnaciones ayudándole a encontrar su yo verdadero e inmortal *(atman)* y así poderse unir con el yo divino del *Brahman*. Este fin solamente puede alcanzarse a través de una práctica vigorosa de la ascética, por la que el místico se aparta de todas las actividades y deseos de este mundo. Porque todas las cosas de la tierra nos hablan de dualidad y diferencia, de muerte y corrupción, y el místico ha de aprender a alcanzar un estado en el que ya no vea lo «otro», sino que «todas las cosas son uno». Únicamente entonces conoce al *Brahman*, el gran yo, y se rompe el ciclo de reencarnaciones. El hombre ha alcanzado la inmortalidad, el *atman* eterno que estaba en él se ha hecho uno con el *Brahman*, el yo universal.

Este unilateral intelectualismo de los Upanishadas, con su rechazo de todo lo que sea preocupación amorosa y activa por las cosas de este mundo, no podía satisfacer completamente las aspiraciones de muchos místicos hindúes, y entre los siglos I y II antes de Cristo, apareció otra obra mística. Era el Bhagavad-Gita, el «Cantar de Dios», llamado a ser el libro religioso de más influencia en la India. La trama de este poema lo constituye la historia de un príncipe indio, Arjuna, que marchaba al frente de un ejército contra sus compatriotas en guerra civil. Momentos antes de la batalla de la que dependía su ascensión al trono se vio atormentado por las dudas y pidió consejo a su auriga, Krishna, que era una encarnación de Brahman. Krishna le contestó que debía luchar, porque tal era su deber de príncipe y guerrero. Arjuna, sin embargo, no quedó contento con esta respuesta; quería saber cómo podría conciliar esta respuesta con la doctrina de que el conocimiento de Brahman trasciende todas las acciones. Krishna le contestó que existían dos caminos para llegar a Brahman: el camino de la contemplación (tal como lo enseñaron los Upanishadas) y el camino de la acción, no la actividad ordinaria, sino una acción especial, hecha sólo por causa de Dios, como un acto de adoración, y totalmente desinteresada de sus resultados. Éste es el camino de *bhakti*, que se traduce de varias maneras como «devoción personal», o como «fe amante».

El fundamento teológico del Bhagavad-Gita es, hablando en general, el mismo que el de los Upanishadas. *Brahman* es el ser supremo y *atman* el espíritu universal inmanente en el hombre, aunque en el Gita se nos presenta de una manera más individual que en los Upanishadas. El espíritu divino está presente en cada uno de los hombres en lo más profundo de su ser, pero con distintos grados de conciencia. En Krishna ese espíritu está totalmente consciente, y el discípulo del Gita

está llamado a adquirir en sí mismo esa misma conciencia, de tal modo que pueda también él alcanzar el *nirvana*, el dichoso estado de perfecta tranquilidad, o sea el Brahman. Aunque mantiene el camino del conocimiento enseñado por los Upanishads, el Gita recomienda especialmente el camino del *bhakti*, o sea la devoción hacia Krishna como la más perfecta manifestación de Brahman, una devoción que purifica al hombre y lo prepara para la unión con Brahman. Este camino necesita también la práctica del *yoga* (palabra sánscrita que significa unión), mencionado ya en los Upanishadas. Consiste en una técnica de concentración destinada a excluir todas las percepciones de los sentidos. El discípulo del *bhakti*, unido en su corazón a Krishna, a quien le ofrece todas sus acciones, y purificado por la práctica del *yoga* de todos sus impedimentos terrenos, conseguirá por fin hacerse Brahman.

Más tarde (entre los siglos VIII y XII después de Cristo), el Vedanta, una obra escrita por diversos filósofos místicos, puso unos fundamentos filosóficos a las enseñanzas de los Upanishadas y del Bhagavad-Gita. Su concepción de la unión mística es, en gran parte, la de una completa identidad. En esa unión el alma humana conoce que ella misma es el Espíritu universal, el mismo Brahman. Sólo Brahman es real. El mundo visible y perecedero es irreal; es el velo de *maya* que oculta la realidad. Cuando el hombre ha conseguido la unidad mística con Brahman se da cuenta de que todo el mundo que constituía la experiencia ordinaria es una pura ilusión, porque en su experiencia mística él mismo es Brahman; y por consiguiente todas las experiencias contrarias de la individualidad y la multiplicidad no son más que puro engaño. A esta espera de las experiencias ordinarias pertenece la idea de un Dios personal y la de muchos dioses, que sin embargo se reconocen como necesarias mientras el hombre no haya podido todavía rasgar

el velo de *maya,* pero que son totalmente incompatibles con la experiencia de la identidad que ha alcanzado el místico.

El misticismo hindú se basa pues en la creencia de una fundamental unidad entre el yo personal y el Absoluto, y esta unidad es la esencia de su experiencia mística, mientras que el mundo exterior y todas las experiencias a él referentes se consideran como un velo engañador que nos oculta a Brahman. Y por lo tanto, en último análisis, toda la realidad es Brahman y toda la realidad es también yo: *Tat twam asi,* «Esto eres tú». Esta mística de la identidad descarta toda auténtica trascendencia y al mismo tiempo cualquier sentido real de la historia, porque también la historia pertenece al velo de *maya.*

BUDISMO

El budismo, la otra gran religión de la India, desciende del hinduismo y ostenta, por tanto, tendencias similares, especialmente en una de las muchas ramas en que se dividió, el llamado budismo Mahayana, que a su vez se dividió en diversas escuelas. Una de sus doctrinas básicas se anticipa a lo que será la concepción del *maya* en el Vedanta (las escrituras budistas son de hacia el año 200 antes de Cristo) en el sentido de calificar de ilusorio nuestro mundo espacio-temporal. Según una de las escuelas, la realidad última es el Vacío, el *Sunya,* sobre el que no se puede afirmar nada, pero que se puede alcanzar por la experiencia mística; según otra escuela, la última realidad es la «taleidad», algo que está más allá y fuera de todo lo que podamos concebir, que no es ni existencia ni no existencia, ni cualquier otro de los opuestos en los que nos vemos obligados a pensar, sino que es una suprema realidad.

Esta suprema realidad es también el «Buda eterno»; no la

persona histórica de Gautama Buda, sino la naturaleza búdica, el *dharmakaya,* es decir el cuerpo de la verdad o de la realidad, el Absoluto que trasciende todo pensamiento y percepción del hombre, pero que no se concibe como algo personal como el Dios judeocristiano. Porque el *dharmakaya,* aunque es superior a todas las cosas, al mismo tiempo es idéntico a su ser y las abraza a todas, de tal modo que todas están unidas a él. Aquellas personas que han conseguido penetrar en la identidad de todas las cosas, para quienes no existe ni el yo ni el otro, porque todos son lo mismo, se les llama *bodhisattvas.* Han alcanzado el estado que les introduce en el *nirvana,* pero voluntariamente han aplazado su entrada en él para ayudar a los demás hombres a alcanzar ese mismo fin. La doctrina de esta subyacente identidad de todas las cosas conduce naturalmente a una ética del amor y de la compasión y de una completa supresión del propio yo, porque en realidad éste yo no existe. Y por eso el *bodhisattva* quiere identificarse con todos los otros hombres, incluso en sus culpas, para ponerlos en el camino que conduce al *nirvana.*

Esta meta de merecer el *nirvana* únicamente se alcanza después de muchos años de una continua y dura ascética a través de la «vía óctuple», cuyos estadios se llaman la recta comprensión, la recta resolución o pensamiento, el recto hablar, la recta acción, el recto esfuerzo, la recta meditación y la recta concentración. Estos dos últimos estadios conducen a los estados de trance o raptos que culminan en un estado de perfecta serenidad, en el que el místico se hace totalmente indiferente al placer y al dolor.

El pensamiento místico tanto del hinduismo como del budismo es extremadamente sutil y a la vez a menudo ambiguo y difícil de comprender, especialmente para los occidentales, acostumbrados a pensar en unas categorías más claramente

definidas. Aquí solamente hemos podido dar un esbozo superficial pero del que podemos sacar un elemento fundamental y común al hinduismo y al budismo: la mística de estas religiones tiene como base la idea de una esencial unidad de todos los seres y la negación absoluta de toda separación entre ellos, y por lo tanto la meta de la vía mística no es la unión con el Otro, sino la inmersión en el Uno con la consiguiente pérdida de la identidad personal.

NEOPLATONISMO

Ni la mística hindú ni la budista han tenido una influencia directa sobre las enseñanzas místicas de las grandes religiones monoteístas del Judaísmo, del Cristianismo y del Islam. En cambio, el platonismo ha desempeñado un importante papel en los tres. El neoplatonismo es un desarrollo, con acento marcadamente místico, de la filosofía de Platón (427-347 a.C.), Su principal representante es Plotino (hacia 205-270 d.C.). Natural de Lycópolis, en Egipto, estudió en Alejandría bajo el magisterio de Ammonio Saccas, un filósofo platónico. Más tarde Plotino viajó por Persia, para compenetrarse más íntimamente con el pensamiento oriental, que quizá ya había conocido en Alejandría, el centro intelectual y espiritual del mundo helenístico. A los cuarenta años de edad se estableció en Roma; allí escribió sus famosas *Enneadas,* llamadas así porque su discípulo Porfirio reunió en grupos de nueve (en griego, *enneas)* los cuarenta y cuatro tratados de los que constaba la obra.

Ni el estilo ni el pensamiento de Plotino son de comprensión fácil; de ahí que se le haya interpretado de muy distintas maneras. Su sistema está basado en una tríada, cuyos miem-

bros, sin embargo, ni son personas ni son iguales entre sí. El miembro superior es el Uno, o el Bien, el primer principio del ser, incomprensible en sí mismo, que trasciende todas las categorías del pensamiento humano incluso las de existencia o esencia. Sin embargo, su misma trascendencia tiene un elemento de inmanencia, porque ese Uno lo contiene todo; y así el pensamiento de Plotino se ha interpretado a veces como panteísta, mientras otros lo han considerado como acercándose a un teísmo. El segundo miembro de su tríada es el *Nous*, palabra griega que se traduce de distintos modos como Mente, Inteligencia, Espíritu. La traducción mejor quizá sea la del profesor Hilary Armstrong, que lo define como «el pensamiento intuitivo que siempre está unido con su objeto». Este *Nous* ha sido engendrado por el Uno, y a su vez engendra a la *Psykhe*, al Alma del mundo, que une el mundo totalmente intelectual del *Nous* con el mundo imperfecto del tiempo, del espacio y de la materia, tal como lo conocemos nosotros, que esta Alma ha creado y está ordenando. Esta Alma de Plotino tiene por tanto dos aspectos: por una parte, se eleva hasta el mundo del *Nous*, y, por otra parte, es la responsable y de hecho se identifica con este bajo mundo de nuestro cosmos, que incluye el mundo de las almas humanas individuales. Y por lo tanto, dice Plotino, «el alma en todas sus diversas formas de vida es una sola Alma, una omnipresente identidad». Pero esta unidad de las almas individuales no significa que de hecho todas ellas sean totalmente idénticas, porque admite la variedad; de modo que, en virtud de nuestra unidad, podemos participarnos nuestras experiencias, y en virtud de nuestra variedad, esas mismas experiencias son diferentes. Por otra parte, ese aspecto del Alma del mundo que alcanza la esfera del *Nous* tiene también su contrapartida en el alma del individuo.

Esta doctrina de Plotino sobre la parte superior del alma

es de gran importancia para la teología mística, porque esta parte del alma es la que es capaz de alcanzar la contemplación y a su vez es eterna e incapaz de todo mal. El mal está causado por la materia, que para Plotino es la ausencia de orden e incluso de «ser», en lo que se parece a la concepción india con respecto al velo del maya. Y, por lo tanto, el camino para la unión con el Uno supone, como en la mística de la India, un total desapego de todos los seres materiales y una retirada dentro del propio yo. En esta vida de recogimiento incluso las ideas distintas y el razonamiento discursivo irán gradualmente desapareciendo, hasta que el alma alcance el estado del éxtasis, ese «vuelo del solo hacia el Solo», esa visión en la que el hombre ve «al Supremo... como formando una sola cosa consigo mismo», reconociendo su propia divinidad. En esta vida, ese estado de «deificación» es transitorio, porque el alma está todavía trabada por el cuerpo; pero cuando en la muerte se vea libre de sus ataduras podrá disfrutar permanentemente de esa visión en la unidad con el Uno.

La mística sufí

De las tres grandes religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islam, esta última es quizá la que menos ha desarrollado la mística, por su continua e intransigente insistencia en la absoluta trascendencia de Dios, que haría desaparecer cualquier posibilidad de unión entre Dios y el creyente. Sin embargo, el deseo de unión con la divinidad es tan profundo en los hombres verdaderamente espirituales de cualquier religión, que también el islam ha pagado su tributo a la mística con los sufíes, llamados así por la túnica de lana blanca que llevaban. Lo que distingue a la mística sufí, lo mismo que

a la judía y a la cristiana, de las escuelas místicas de la India es su insistencia en el amor. En la mística india el amor está presente únicamente en el *bhakti,* y aun entonces sólo de una manera rudimentaria. Porque el amor solamente es posible entre personas; no puede existir en aquellas concepciones que afirman que el yo es idéntico al tú. Los mahometanos creen en un Dios personal, y el Profeta constantemente los ha exhortado a confiar en él y a acordarse de él no solamente en sus oraciones sino a todas horas. A pesar, pues, del énfasis que se pone en la trascendencia divina, esta constante ocupación que se recomienda con Dios ha de conducir a una relación entre Dios y el creyente dentro de la cual puede desarrollarse una verdadera vida mística. Además, el Islam estuvo profundamente influido tanto por el cristianismo como por el neoplatonismo, lo que contribuyó de una manera considerable al desarrollo de su mística.

El sufismo se desarrolló y alcanzó su cumbre en Persia, entre los siglos IX y XIII de nuestra era. Entre sus representantes más insignes figuran Al Hallaj, en el siglo X; Al Ghazzali, en el siglo XI, y Jalal al Din Rumi, en el XIII. El camino de los sufíes para alcanzar la unión con Dios está dividido en diversos estadios y presupone la existencia de un maestro, similar a lo que representa el director espiritual en occidente. La preparación para la vida mística propiamente dicha comienza con el abandono de los placeres del mundo para consagrarse al servicio de Dios, lo que supone no solamente pobreza física sino también indiferencia a la fama, a los insultos y a todas las otras experiencias que ordinariamente agitan las almas de los hombres. De aquí el aspirante sufí pasa por unos ejercicios de paciencia que a veces son muy dolorosos, porque aunque esté despegado de los deseos del mundo, todavía no ha alcanzado a Dios a quien ama. Tiene que abandonarse a sí mismo

totalmente en la voluntad de Dios y de ese modo alcanzar la perfecta conformidad con todo lo que Dios quiera de él. Sólo así estará ya preparado para la vida mística de unión con Dios, que a su vez se divide en varios estadios, culminando todos ellos en la contemplación y en la «certeza». Al Ghazzali, el gran teólogo místico del islam, empleó la imagen cristiana del alma como espejo que se ha de limpiar para que pueda reflejarse en él la luz divina. Esto se hace por medio de la meditación y el recogimiento, con lo que el hombre se acerca a Dios en el amor y finalmente experimenta en el éxtasis la presencia divina. El éxtasis lo describe como un estado en el que el sufí está tan absorto en Dios, que no siente ni su propio cuerpo ni nada que ocurra a su alrededor, ni siquiera sus mismos pensamientos, abrumado como está por la gloria divina. Como en la mística cristiana, este estado es comparado a una embriaguez en la que el yo se pierde en Dios. Por tratarse de una unión de amor, los sufíes emplean con frecuencia el lenguaje erótico para describir su experiencia, de la misma manera que entre los místicos cristianos se emplean las imágenes del Cantar de los Cantares. Pero a diferencia de éstos, los sufíes creen que realmente pueden ver la esencia de Dios; porque lo que impide esa visión es el propio yo, y una vez que el yo ha muerto en la muerte mística, Dios aparece.

Para provocar esa visión, muchos sufíes realizan unas prácticas especiales, como el canto y la danza; otra práctica, la llamada *zikr* o «recuerdo», consiste en repetir una y otra vez la fórmula de la fe mahometana: «No hay más Dios que Alá.» Práctica muy similar a la que empleaban los hesicastos de la Iglesia oriental en el siglo XIV, que repetían el padrenuestro con la misma finalidad (cf. cap. X).

Elementos místicos en el judaísmo

Los elementos místicos en la religión de Israel, que también insiste en la absoluta trascendencia de Dios, son evidentes ya en los primeros libros del Antiguo Testamento. Es más, en los primeros capítulos del Génesis encontramos el fundamento para un posterior desarrollo de la mística, pues allí se nos enseña que el hombre fue hecho a imagen de Dios. Es decir, en la naturaleza del hombre existe como una esfera que proporciona un lugar de encuentro entre el hombre y su Creador, cosa que fue perturbada pero no destruida por el pecado. Porque Dios le dijo a la serpiente, el símbolo del mal, que pondría enemistad entre ella y la mujer, y que la descendencia de la mujer aplastaría la cabeza de la serpiente, sentencia que se interpretó como la promesa de que el Mesías restauraría la primitiva relación entre el hombre y Dios.

Pero aun antes de la llegada del Mesías, Dios no privó totalmente al hombre de comunión con él. A determinadas personas Dios las llamó a gozar de una especial relación con él, por ejemplo Abraham, el patriarca de Israel, a quien Dios se le apareció muchas veces, en sueños y en visiones, prometiéndole hacerle cabeza de un gran pueblo. Después Jacob, a quien Dios le renovó las promesas que le había hecho a Abraham y quien vio una escalera que llegaba desde el cielo a la tierra por la que subían y bajaban los ángeles, símbolo de la conexión que existe entre los hombres mortales y los poderes trascendentes del mundo espiritual. Pero la expresión más sorprendente de la idea israelita de las relaciones del hombre con Dios la encontramos en la narración del Éxodo, en donde se nos dice de Moisés, el gran legislador de Israel: «Yahveh hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo» (33,

11). Es un tipo de pensamiento religioso enteramente nuevo y único, que presupone una concepción de Dios y del hombre totalmente distinta a todo lo que hemos encontrado hasta ahora, excepto en el islam que es posterior al judaísmo y al cristianismo y se ha derivado de los dos. Presupone no solamente un Dios absolutamente trascendente, eliminando hasta el menor vestigio de panteísmo, sino también la capacidad del hombre para alcanzar esa trascendencia por un camino que deja totalmente intacta la personalidad del hombre. Dios es el Creador omnipotente y el hombre es su criatura, pero tanto Dios como el hombre son seres personales, capaces de entrar en comunicación mutua. Aquí no se trata de una «muerte mística» o de que el hombre quede absorbido en Dios, y mucho menos de que el ser de Dios se identifique con el del hombre y el del mundo; pero lo humano y lo divino pueden ser «amigos», porque Dios le ha dado al hombre esta posibilidad a través de la misteriosa semejanza consigo mismo que Dios ha puesto en el espíritu humano.

Esta concepción de Dios y su relación con el hombre se considera a veces como indebidamente antropomórfica, especialmente por ciertos pensadores contemporáneos que no quieren aceptar la idea de un Dios personal y prefieren pensarlo como una fuerza impersonal que penetra todo el universo, la fuerza vital o algo similar. Pero si la idea de un Dios personal les parece que coloca a Dios al mismo nivel que el hombre, el considerarlo como una fuerza impersonal lo situaría en un nivel inferior, porque una persona es superior a una fuerza. Para poner un ejemplo, aunque sea tosco: esta fuerza vital a veces ha sido comparada con la electricidad. Pues bien, el hombre puede emplear la electricidad, pero la electricidad no puede emplear al hombre, y por lo tanto la electricidad y cualquier otra fuerza impersonal son inferiores al hombre, y por consi-

guiente Dios estaría por debajo del hombre. Una fuerza no puede dar órdenes ni entrar en comunión con otra persona, mientras que la persona lo puede hacer. Pero esta idea de un Dios personal encuentra resistencia sobre todo porque la idea de persona parece que limita a Dios, pues las personas se nos presentan siempre como seres limitados, mientras que las fuerzas se nos presentan como menos limitadas, capaces de penetrar todo el mundo. Pero la persona divina del Creador no está limitada como cualquier otra persona humana, porque Dios puede unirse con las personas creadas de una manera mucho más íntima de como pueden hacer ellas entre sí. Ni *Brahman*, ni el *atman*, ni el «Buda eterno» son seres personales capaces de entablar una genuina comunión con el hombre; lo único que pueden hacer es absorber al hombre en sí mismo. El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Moisés, es una persona, y la unión con él no es una unión de absorción, sino una unión de amor, a pesar de que Dios es infinito y el hombre es una persona limitada.

Las historias de Moisés y de los patriarcas fueron escritas entre los siglos VIII y VII antes de Cristo por unos hombres influidos por lo que se llama el movimiento profético de aquel tiempo, los principales de los cuales son Oseas, Isaías y Jeremías. Aunque estos profetas no enseñaron ningún camino místico como los sufíes mahometanos, ellos mismos tuvieron sus propias experiencias místicas, y la actitud ante Dios que enseñaron podía llevar a otros a tenerlas. La magnífica visión inaugural de Isaías, el Señor sentado en un elevado trono rodeado por serafines que cantaban «Santo, santo, santo, Señor Dios de los ejércitos, toda la tierra está llena de su gloria» (6, 1), es una experiencia a la vez de la trascendencia y de la auténtica inmanencia de Dios personal de Israel. Dios no está separado de la tierra, que está llena de su gloria, no es un

Dios totalmente extraño o exterior como a veces se pretende hoy en día representar la tradicional concepción judeocristiana de Dios. Dios reina a la vez en el cielo, es decir en el mundo del espíritu fuera del espacio y del tiempo, y llena al mismo tiempo el mundo temporal de los hombres con su presencia. Y porque el hombre se percata de esta presencia y es consciente de su santidad, el profeta que recibe esta visión grita: «¡Ay de mí!, estoy perdido; pues yo soy un hombre de labios impuros.»

Ésta es la clásica reacción del hombre ante cualquier experiencia mística auténtica: la conciencia de la presencia divina despierta en el hombre la correspondiente conciencia de su propia indignidad y su necesidad de purificación, reacción que, como ya hemos visto, se da también en el misticismo oriental que exige una estricta preparación ascética al discípulo que quiere alcanzar la unión con Brahman. Lo realmente notable en la visión del profeta está en que esta purificación no se realiza por su propio esfuerzo, sino por la intervención de uno de los serafines que tocó sus labios con una ascua de fuego, con lo que se borraron las iniquidades del profeta. La última purificación es obra de Dios, y su efecto consiste, en el caso de Isaías, en disponerlo para entregar el mensaje de Dios a los hombres.

Este mensaje, aunque con frecuencia oculto en términos de amenazas y en profecías de desgracias, por la frecuente desobediencia del pueblo, es esencialmente un mensaje de amor, y su lema es el famoso *Shema* («Oye»), llamado así por las primeras palabras hebreas del Deuteronomio 6, 4ss: «Oye, Israel: Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es único. Amarás a Yahveh tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu poder.» El libro del Deuteronomio, escrito probablemente en el siglo VII antes de Cristo, estuvo muy influido por el movimiento profético e insiste en las relaciones de amor entre

Dios y el hombre. El profeta del siglo VIII Oseas describe a Yahveh como el amante y el esposo de Israel: «Entonces, dice Yahveh, me llamará "mi marido", no me llamará mi Baal... Seré tu esposo para siempre, y te desposaré conmigo... y yo seré tu esposo en fidelidad» (2, 16-20). En los siglos siguientes, durante y especialmente después del exilio (598-525), la religión de Israel se hizo más personal, y este mandamiento del amor se interpretó como dirigido no solamente al pueblo como a un todo sino a cada uno de los hombres en particular. Jeremías, el profeta del exilio, se dirige a Dios en estos términos: «Tú me sedujiste, ¡oh Yahveh!, y yo me dejé seducir» (20, 7), y profetiza que vendrá un tiempo en que el Señor escribirá su ley no sobre unas tablas de piedra como hizo Moisés, sino en los mismos corazones de los hombres (3, 31ss). Porque Dios es omnipresente: «¿Soy yo, por ventura, Dios sólo de cerca? Palabra de Yahveh. ¿No lo soy también de lejos?... ¿No lleno yo los cielos y la tierra? Palabra de Yahveh» (23-23ss). Y porque Dios «llena los cielos y la tierra» y el hombre también puede estar «lleno» de Dios, manteniendo en su corazón la Ley del amor, el *Shema*. Porque éste es precisamente el misterio del Dios de los judíos y de los cristianos, que es ciertamente una persona por encima de nosotros, cuyas leyes tenemos que obedecer, pero al mismo tiempo habita dentro de nuestros corazones por medio del amor, una inhabitación que muchos creyentes aceptan sólo por la fe a ciegas, pero de la que muchos místicos tienen una experiencia consciente, porque responden a esa inhabitación con toda la plenitud de su corazón.

La gran visión de Ezequiel (1, 4-28), en la que el profeta ve el carro divino con las cuatro misteriosas vivientes, y sobre él el trono de zafiro de la gloria de Yahveh, expresa particularmente la trascendencia del Dios omnipotente. Los cuatro vivientes que van adonde va el espíritu y que están llenos de ojos,

simbolizan la omnipresencia y la omnisciencia de Dios, a quien nada se le oculta. Pero no son el mismo Dios, que parece encontrarse mucho más alejado del mundo que en la visión de Isaías, aunque probablemente haya ejercido su influencia en la visión de este último profeta. La visión de Ezequiel, sin embargo, tuvo una inmensa importancia en la mística de los judíos, como vamos a ver.

La presencia interior del Dios trascendente se expresa del modo más claro y bello en algunos de los salmos, la mayoría de los cuales se escribieron después del exilio. Casi todo el salmo 138 (139) es una alabanza amorosa no solamente de la omnipresencia de Dios en el mundo, sino también de su íntima relación con el poeta: «¡Oh Yahveh!, tú me has examinado y me conoces... y de lejos te das cuenta de todos mis pensamientos... Si, robando las plumas de la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendría tu diestra.» El salmo 62 (63) ruega apasionadamente que Dios haga su presencia: «Sedienta de ti está mi alma, mi carne te desea... porque tu misericordia es mejor que la vida... Mi alma se saciará de medula y de grosura.» Y en el salmo 41 (42) el salmista compara su sed de Dios con la sed de agua que tiene la cierva: «Así te anhela a ti mi alma, ¡oh Dios!», y otro salmo alaba la continua presencia de Dios en el alma del salmista, porque Yahveh lo es todo en todo: «¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, nada deseo sobre la tierra», 72 (73).

Estos poemas expresan los anhelos más íntimos del hombre por sentir la presencia de su Dios, un anhelo que únicamente se puede llamar místico, como que es el deseo de la persona humana para unirse —y nótese bien que no decimos para absorberse— con la persona divina. En la literatura sapiencial esta tensión mística de la religión de Israel tomó un aspecto algo diferente.

En parte sin duda alguna por la influencia del pensamiento de los gentiles, que habían conocido los judíos que emigraron a Alejandría, el intransigente monoteísmo de Israel absorbió unos elementos nuevos, y en especial la concepción de la sabiduría. En el libro de los Proverbios, cuya redacción definitiva es quizá del siglo IV antes de Cristo, a la sabiduría se la considera no como algo abstracto, sino casi como a una persona. En el famoso capítulo octavo se la presenta gritando ante las puertas de la ciudad: «Diome Yahveh el ser en el principio de sus caminos... Antes que los abismos, fui engendrada yo... Cuando fundó los cielos, allí estaba yo... Estaba yo con Él como arquitecto, siendo siempre su delicia, solazándome ante él en todo tiempo; recreándome en el orbe de la tierra, siendo mis delicias los hijos de los hombres.» La Sabiduría no es el mismo Dios, sino un poder personal engendrado antes que el mundo fuera hecho, presente en su creación, es más, interviniendo en ella, como si fuera una especie de eslabón entre el Dios trascendente y sus criaturas. Esta función de la Sabiduría todavía aparece más clara en el libro que lleva su nombre y que probablemente fue escrito por un judío de Alejandría del siglo II antes de Cristo, aunque también se le ha dado una fecha posterior hasta del siglo I después de Cristo. Aquí la Sabiduría se nos describe como «más ágil que todo cuanto se mueve... porque es un hálito del poder divino y una emanación pura de la gloria de Dios omnipotente... el espejo sin mancha del actuar de Dios, imagen de su bondad» (7, 24-26).

La idea de que existen «emanaciones» de Dios pronto iba a desempeñar un papel muy importante en el desarrollo de la mística de los judíos, porque esa idea parecía que tendía un puente entre la inaccesible divinidad y su creación [3]. La miste-

3. El concepto de «emanación» era uno de los principales elementos del gnosticismo (del griego *gnosis*, conocimiento), un nombre colectivo que abarca diferentes

riosa Sabiduría no solamente libera al justo de todos sus enemigos, sino que penetra en lo profundo del alma de los santos. La Sabiduría es el poder inhabitante del Dios trascendente. Porque, «siendo una, todo lo puede, y permaneciendo la misma, todo lo renueva y a través de los edades se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas» (Sab 7, 27). Y al mismo tiempo la Sabiduría se identifica con la Palabra, porque, dice el autor del libro de la Sabiduría, «un profundo silencio lo envolvía todo, y en el preciso momento de la medianoche, tu Palabra omnipotente de los cielos, de tu trono real, cual invencible guerrero, se lanzó en medio de la tierra» (18, 14ss). Junto a la Sabiduría y a la Palabra se menciona en el Antiguo Testamento un tercer poder divino, el Espíritu. Este Espíritu de Dios llena a los profetas; se le nombra frecuentemente en Ezequiel y dos veces se le llama «el Espíritu santo», de quien el salmista le pide a Dios que no le separe (50, [51], 3) y que está apesadumbrado por los pecados de Israel (Is 63, 10). La revelación total de la Palabra divina y del Espíritu Santo estaba reservada para el Nuevo Testamento y, como vamos a ver, es el fundamento de la mística cristiana; pero su revelación parcial en el Antiguo Testamento alimentó también la posterior mística de los judíos.

Aunque esta mística judía posterior sufrió las influencias del neoplatonismo y de otras ideologías, estaba firmemente arraigada en el Antiguo Testamento. Una de sus principales escuelas fue la llamada *Merkabah* (carro), basada en la visión

---

sistemas de pensamiento religioso pero que coinciden todos en profesar un fundamental antagonismo entre Dios y el mundo. Este antagonismo se quiso superar por una serie de seres intermediarios en sus diversos grados que se llamaban emanaciones, o eones, que conectaban la inaccesible altura de Dios con el mundo de la materia y que se iban alineando a pares como el masculino *Nous* y la hembra *Sophia*. Las ideas de los gnósticos influenciaron de muy diversas maneras el pensamiento de los místicos, como podremos ver a lo largo de este estudio.

que tuvo Ezequiel del carro de Yahveh. Llegar a ser un «caballero Merkabah» significaba haber alcanzado un estado de éxtasis en el que el hombre entra en contacto con el mundo invisible; desde el comienzo de la edad media se emplearon todos los artificios posibles, incluso mágicos, para provocar ese estado de éxtasis. En el *Merkabah*, como en las otras formas de mística judía, los ángeles desempeñan un papel muy importante como mediadores entre Dios y los hombres, especialmente el ángel Metatron, en el que está la esencia de la deidad, porque el valor numérico de las letras de su nombre (las letras hebreas se emplean también como números) equivale al del nombre de Dios, *Shaddai*, o sea Omnipotente. Es un ejemplo típico de mística rabínica, centrada alrededor del nombre de Dios y de los números. Metatron, a quien se le llama también el «Príncipe de la Presencia» (es decir, de Dios) o el «Príncipe del Mundo», representa la activa presencia de Dios en el mundo; se le considera también como un especial intercesor de Israel.

Otra concepción mucho más sutil de la presencia divina en el mundo es la *Shekhinah*. La palabra se deriva de *shachan*, que significa habitar, y expresa por lo tanto al Dios inhabitante, el Padre de Israel. Yahveh habita en Israel tanto en el conjunto del pueblo como en cada uno de los israelitas, pero esta inhabitación solamente se puede experimentar después de una rigurosa purificación. Una vez que se ha realizado esa perfecta purificación de *Shekhinah* puede percibirse hasta con los sentidos: puede oírse, puede verse, puede olerse. En la *Kabbalah* (o sea en la tradición), movimiento místico de fuerte sabor teosófico que alcanzó su punto culminante en la baja edad media, la *Shekhinah* se consideró como el elemento femenino en Dios. Es una influencia evidente del gnosticismo. Los kabbalistas distinguían claramente entre el Dios escondido,

el *Deus absconditus*, y el «Dios vivo», que se manifiesta en la creación, en la revelación y en la salvación. Su intensa meditación sobre estos dos aspectos de Dios les llevó a concebir el mundo de los *sefiroth*, un mundo divino de inmensa complejidad que subyace a este mundo material y es presente y activo en él. Los seguidores de la *Kabbalah* aspiraban a conocer a Dios tal como se manifiesta en el mundo y en la Biblia, y también a ese Dios escondido «en las profundidades de la nada», una manera paradójica de expresarse que vamos a encontrar también en algunos místicos cristianos.

Otra de las formas del misticismo judío que se desarrolló en Alemania hacia la mitad del siglo XII, fue el hasidismo, que insistía en la inmanencia de Dios y enseñaba la práctica de la tranquilidad interior como una especie de defensa espiritual durante las persecuciones que los judíos padecieron en tiempo de las Cruzadas. Aunque no olvidan la gloria externa de Yahveh tal como aparece en las visiones místicas del *Merkabah*, el hasidismo de la edad media insiste especialmente en la gloria interior, el Espíritu Santo, por el que Dios habla al alma.

La influencia platónica fue muy fuerte en Filón (del 20 a.C. al 50 d.C.), el famoso judío de Alejandría que intentó sintetizar el pensamiento helenístico con la teología rabínica, y a quien mencionamos al final de este capítulo, prescindiendo de la cronología, porque apenas ejerció influencia alguna en la mística judía, y en cambio es de considerable importancia para el desarrollo de la teología mística cristiana. Su pensamiento se desarrolló principalmente en sus comentarios sobre el Génesis y el Éxodo, que interpreta no literal sino alegóricamente, práctica común en aquellos tiempos, adoptada también por san Pablo en su carta a los Gálatas (4, 24). Filón insiste en la trascendencia y en la total incomprehensibilidad de Dios, y su

problema consiste también en salvar el abismo entre Dios y el mundo. Para Filón, el principal lazo de unión es el Logos, la Palabra, el Verbo, que describe como servidor del único Ser supremo, e incluso como al primogénito Hijo de Dios. El Logos es el autor de la imagen divina que existe en el hombre, el que guió a los patriarcas, el que habló a Moisés en la zarza ardiente, y el que intercede ante Dios a favor de los hombres. Filón llega a llamarle «segunda deidad», subordinada al Dios trascendente que está sobre toda virtud, sobre todo conocimiento e incluso sobre el mismo bien. El conocimiento más profundo que el hombre puede alcanzar de Dios es «comprender que Dios es incomprehensible». El camino para alcanzar este conocimiento místico negativo supone una vida virtuosa por medio de la renuncia a todas las criaturas y al propio yo, hasta llegar al éxtasis, que es un don divino en el que el hombre es llevado a un contacto directo con el Increado.

El misticismo judío viene a ser como el preludio de la mística cristiana, de la misma manera que el Antiguo Testamento fue la preparación para el Nuevo. La unidad y la trascendencia de Dios están siempre presentes en ella, y el problema de la relación entre el único Creador trascendente y perfecto con este mundo de la multiplicidad y la imperfección está claramente visto. Los últimos autores del Antiguo Testamento y los místicos judíos intentan resolver ese problema por medio de ciertos divinos poderes, sean ángeles o emanaciones, subordinados al único Dios inaccesible, pero a la vez inherentes en él lo mismo que en el mundo, que establecían la conexión entre los dos. Por su meditación el místico puede de algún modo encontrarse con el mismo Dios en el éxtasis.

II

LA MÍSTICA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Como hemos visto, los hombres en todos los tiempos y en todas las religiones aspiran a unirse de algún modo con lo divino; pero nunca se han atrevido ni a pensar que el mismo Dios pudiera unirse a ellos de una manera tan perfecta y única hasta hacerse él mismo hombre. Cuando esto ocurrió, fue algo tan sorprendente e inconcebible, que a los paganos les pareció una locura, y para los judíos fue algo todavía peor: un escándalo y una piedra de tropiezo para ellos (cf. 1 Cor 1, 23). Una cosa era creer que el inaccesible Yahveh estaba en relación a través de seres intermediarios, ángeles o eones, y otra cosa muy distinta afirmar que el mismo Dios había bajado a la tierra para vivir, sufrir y morir como un hombre. Para Filón, la Palabra, el Logos de Dios, era un ser inferior al mismo Dios, que se manifiesta al mundo de muy distintas maneras; san Juan, por el contrario, escribió en su Evangelio: «La Palabra (el Verbo) era Dios. Él estaba al principio en Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (1, 1s; 14).

Después de casi dos mil años de cristianismo estas afirmaciones nos resultan tan familiares que difícilmente podemos hacernos cargo de su tremendo efecto, y mucho menos comprender lo que debieron significar para los hombres y mujeres

que las escucharon por primera vez. Porque, según el Evangelio, el Logos no es un simple poder de Dios, es el mismo Dios, afirmación que para los judíos era como afirmar la existencia de dos dioses, ya que san Juan de alguna manera lo distingue de Dios al escribir que el Verbo era Dios, pero que también estaba «en Dios». Pero lo que todavía era más «escandaloso», tanto para los griegos como para los judíos, era la siguiente afirmación, inconcebible para ellos, de que ese misterioso Logos-Dios se hubiera hecho «carne». Lo hubieran entendido perfectamente si el Evangelista hubiera escrito que el Logos «se apareció» como hombre, como hacían con frecuencia los dioses griegos o como en el Antiguo Testamento Yahveh o su «ángel» se aparecieron a Abraham (Gén 18). Mas, para que no existiera ninguna duda en su interpretación, Juan insiste en que el Logos era el mismo Dios y que no solamente se hizo hombre sino «carne», un hombre con un cuerpo como el nuestro. Esto parecía inconcebible para cualquier entendimiento. ¿Cómo podía el Ser divino, absoluto, eterno, totalmente autosuficiente, hacerse un ser limitado, un ser humano de carne y sangre como nosotros? El mismo san Juan nos dio la respuesta: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo.» El amor divino es lo suficientemente fuerte como para salvar la infinita distancia que existe entre el Creador y sus criaturas. No hay necesidad de asumir unos seres intermedios, porque el propio ser de Dios no es, por así decir, una estructura monolítica, sino una sociedad viva entre el Padre, el Hijo que eternamente ha engendrado y el Espíritu de amor que los une, tres divinas personas en una divina naturaleza, que es como los primeros padres de la Iglesia expusieron el misterio de la Trinidad. De estas tres divinas personas, el Hijo, o el Verbo (Logos), como se le llama en el prólogo del Evangelio de san Juan, está especialmente relacionado con la crea-

ción del mundo, porque «todas las cosas fueron hechas por él», y por eso él es también el que salva la distancia que existe entre Dios y el hombre, haciéndose él mismo hombre. Dios Padre mantiene su trascendencia, pero se nos hace accesible a través del Hijo, porque el Hijo es una misma cosa con él: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). «Yo y el Padre somos una misma cosa» (Ju 10, 30).

Difícilmente podemos exagerar la importancia que tiene la encarnación para la vida mística, y esto es lo que hace la mística cristiana radicalmente diferente de todas las otras místicas. Esta diferencia radical la vemos a menudo negada por ciertos tratadistas, que sostienen que las experiencias místicas son fundamentalmente las mismas en todas las religiones, punto de vista al que ha contribuido quizá el engañoso lenguaje de algunos de los místicos cristianos. Sin embargo, la experiencia mística en una religión que tiene como base la encarnación ha de ser fundamentalmente diferente de cualquier otra, porque está íntimamente unida a un hecho histórico, a algo que realmente ha sucedido en este mundo del espacio y del tiempo. La mística de la India está en el otro extremo, ya que considera al mundo como una completa ilusión y pretende huir de él hacia un misterioso *nirvana*. En cambio, hasta las místicas islámica y judía tienen que suponer determinadas manifestaciones de Dios, como el Mahoma preexistente, el Carro o el *Shekhinah,* que por elevado que esté ni es Dios ni entra en el mundo de los hombres como un ser humano.

La mística cristiana, por otra parte, descansa en el hecho de que en un momento perfectamente definido de la historia «el año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, tetrarca de Galilea Herodes... fue dirigida la palabra de Dios a Juan» (Lc 3, 1ss) y el Dios-hombre, «hecho de mujer», como dice san Pablo en su

carta a los Gálatas (4, 4), comenzó su ministerio. Dios es espíritu, pero al hacerse hombre entró en el mundo de los sentidos, y al entrar en él santificó las cosas materiales que había creado, de tal manera que el agua ya no limpia solamente el cuerpo del hombre sino también su alma y todo su ser, y el pan y el vino ya no sirven únicamente como alimento material del hombre sino que se convierten también en su alimento espiritual. Es evidente que esta santificación de la materia hubo de tener una tremenda influencia en la vida mística; porque la materia ya no es algo de lo que el místico tenga que huir como del mismo mal; sino que, por lo contrario, si se emplean rectamente, es decir sacramentalmente, se convierten en camino hacia Dios. Y aún más, por el mismo hecho de que Dios se ha hecho carne y voluntariamente se ha sujetado a todas las limitaciones y sufrimientos que lleva consigo la carne, que es lo que san Pablo nos dice cuando en su carta a los Filipenses escribe que Cristo «se anonadó» (2, 7), el místico cristiano no puede legítimamente intentar separarse del cuerpo y de sus emociones de tal modo que ya no sienta más ni el hambre ni el frío, ni la tristeza ni la alegría, como pretendían hacer los místicos de la India y los estoicos de Grecia. Porque Cristo, al hacerse hombre, quiso participar de todas estas cosas. Sabemos que lloró en la muerte de Lázaro (Jn 11, 35), que sintió compasión e incluso angustia (Mt 3, 7), y que amó a alguno de sus amigos más que a otros (cf. Jn 11, 5; 12, 23 y passim). Por lo tanto, la finalidad del místico cristiano no puede consistir en hacerse insensible; por el contrario, veremos que precisamente los místicos, a medida que avanzan en su vida de unión con Dios, aguzan también su sensibilidad. Finalmente, su fin último nunca puede ser el «vuelo del solo hacia el Solo», aunque algunos de ellos se sientan llamados a la vida eremítica. Porque el hombre no es un espíritu solitario; Cristo se

rodeó de apóstoles y otros discípulos, fundó su propia comunidad, la Iglesia, y proclamó que el segundo mandamiento del amor, «amarás a tu prójimo como a ti mismo», es de rango igual al primero, «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón» (Mt 22, 37-39). Por consiguiente, la mística cristiana no puede renunciar nunca al deber de amar al prójimo. Esencialmente, ha de ser siempre una mística en comunidad. El hombre se acerca a Dios no como un individuo aislado, sino como miembro de un cuerpo.

San Pablo

Esto último aparece con toda claridad en las enseñanzas de san Pablo, que a su vez fue un altísimo místico. Su experiencia fundamental, que cambió al ardiente joven fariseo de violento perseguidor de la naciente comunidad judeocristiana en el gran apóstol de los gentiles, ocurrió en el camino de Jerusalén a Damasco, adonde iba para sorprender a los cristianos y «llevarlos atados a Jerusalén» (Act 9, 2). Cuando Pablo y su comitiva estaban ya cerca de Damasco, el futuro apóstol se vio rodeado de una luz que bajaba del cielo y de la que surgió una voz que le decía: «Saulo, Saulo[1], ¿por qué me persigues?» La impresión fue tan tremenda, que el mismo Pablo cayó en tierra; pero todavía pudo preguntar: «¿Quién eres, Señor?», y recibió la respuesta: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues. Levántate y entra en la ciudad y se te dirá lo que has de hacer»[2].

1. Éste era el nombre judío de san Pablo, que después abandonó para usar siempre su nombre romano Pablo.
2. Éste es el texto auténtico griego; la lección más larga que dan algunos códices minúsculos y ciertas versiones, como la vulgata latina, deben desecharse.

En ciertos aspectos esta visión se puede comparar con las llamadas visiones inaugurales de los profetas del Antiguo Testamento, como Isaías y Ezequiel; al igual que en aquellas visiones, Pablo recibe también una revelación y al mismo tiempo una llamada a la acción. Pero a la vez existen profundas diferencias. El escenario mismo de la visión es ya digno de nota. Los profetas reciben su vocación en el templo; san Pablo en un camino público. Los profetas vieron con impresionante nitidez el trono de Yahveh y los ángeles adorantes, Pablo vio simplemente una luz y escuchó una voz. Pero, aunque la experiencia en sí misma pareciera tan simple, sus efectos fueron mucho mayores que los que produjeron las visiones de los profetas, porque aquella visión transformó radicalmente la vida de Pablo, cambió su propia religión, y el mismo hombre que estaba obsesionado por su afán de destruir las incipientes comunidades cristianas, porque le parecía que iban a poner en peligro a su propia religión judía, desde este momento va a dedicar todas sus energías a esparcir la fe cristiana a través de todo el mundo.

Las palabras que Cristo le dijo fueron tan sencillas como el mismo marco en que Pablo las escuchó, y sin embargo encerraban ya el germen de su doctrina más característica. «¿Por qué me persigues?», le pregunta el Señor. Ahora bien, Pablo nunca había perseguido personalmente a Jesús; perseguía sólo a sus discípulos. Esta simple pregunta suponía que Cristo se identificaba con sus discípulos; y por lo tanto perseguirlos era perseguirle a él, una identificación que nos recuerda las palabras de Cristo en la descripción del juicio final: «Cuantas veces hicisteis eso a uno de mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40). Y Pablo más tarde se atreve a escribir a los gálatas: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (2, 20).

Acabamos de hablar de una «identificación». ¿No confirmarían, pues, estos pasajes la opinión de ciertos escritores de que la experiencia mística es fundamentalmente la misma en todas las religiones? ¿No nos encontramos aquí ante una doctrina sobre la identidad de Dios y los hombres similar a la de la mística hindú o budista? La respuesta a este problema es mucho menos difícil de lo que a simple vista se podría esperar: esa aparente similitud se debe simplemente a la pobreza del lenguaje, que emplea la misma palabra «identidad» para indicar una unión metafísica y una unión moral. La unidad entre lo divino y la esencia del hombre en las religiones de la India es una identidad metafísica: el hombre es realmente de la misma substancia que *Brahman*. Pero cuando Cristo se identifica con el menor de sus hermanos, la identificación es moral: el cristiano que da de comer al hambriento y que visita a los prisioneros porque ve a Cristo en ellos, no cree que estas personas sean realmente el mismo Cristo; sino que, porque Cristo se hizo hombre, podemos ver su humanidad en la humanidad de nuestros hermanos y tratarlos como quisiéramos tratar al mismo Cristo. Y cuando Pablo escribe: «Cristo vive en mí», la unión es mística; inmediatamente lo explica diciendo: «Vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí.» Por lo tanto, la unión de Cristo y del apóstol es una unidad de fe y de amor, una unión de mutua entrega, que siempre deja intacta la frontera entre lo humano y lo divino, por más estrecha que sea su relación.

Esta unión no es sólo la unión del solo con el Solo. Es una unión dentro de la sociedad de Cristo tan íntimamente trabada entre sí, que san Pablo la llama el «cuerpo de Cristo», porque el mismo Cristo se ha identificado con sus discípulos perseguidos. Ahora bien, este «cuerpo de Cristo» no es una metáfora, sino algo muy real, y sus miembros han de pasar

por una muerte y un renacimiento. Para la mayoría de los actuales cristianos el bautismo no es más que un rito por el que el niño o, raras veces, el adulto, se convierte en un miembro de la Iglesia. Para san Pablo y los primeros cristianos el bautismo era algo más, tenía un profundo sentido místico. «Con él (Cristo) fuisteis sepultados en el bautismo», escribe san Pablo en su carta a los Colosenses, «y en él asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó entre los muertos. Y a vosotros que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó en él, perdonándoos todos vuestros delitos» (2, 12s). Por tanto, el bautismo es una verdadera muerte mística y una resurrección, simbolizada por la inmersión en el agua y la salida de ella, que renueva sacramentalmente la muerte y la resurrección de Cristo, del que se ha revestido el nuevo bautizado (simbolizado por la vestidura blanca) como escribe san Pablo a los gálatas: «Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo» (3, 27). Esta profunda interpretación del rito bautismal nos muestra claramente que la identificación del cristiano con Cristo, Dios hecho carne, está siempre en un nivel sacramental y místico, y a este propósito tenemos que advertir que en los primeros siglos de nuestra era el término místico significaba lo mismo que sacramental: los primeros cristianos no hacían distinción entre la vida sacramental y la vida mística, que para ellos era lo mismo.

Esto se advierte especialmente en la doctrina que nos da san Pablo sobre la eucaristía, el sacramento por excelencia, al que los padres griegos llaman también el pan místico o la mesa mística. El cristiano, que místicamente ha muerto y ha resucitado por el bautismo, necesita un alimento espiritual para alimentar su nueva vida sobrenatural, de la misma manera que

necesita su alimento material para mantener su vida natural. Por la eucaristía el cristiano participa en el sacrificio de Cristo en la cruz: «El cáliz de bendición que bendecimos —escribe san Pablo en la primera carta a los Corintios, 10, 16—, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?» El cristiano que recibe la sagrada comunión está, por tanto, literalmente incorporado a Cristo, se hace un solo cuerpo con él. Semejante comunión sacramental entre Dios y los hombres no era desconocida entre los paganos. En el culto persa a Mitra, por ejemplo, que fue muy popular entre los soldados romanos de los primeros siglos de nuestra era, existía un sacramento del pan y del agua mezclados con el vino por medio del cual los hombres creían que participaban en la vida de Mitra. La semejanza de este rito pagano y otros parecidos con la eucaristía de los cristianos hubiese podido tener muy peligrosas consecuencias; de ahí que san Pablo tuviera que advertir en los términos más fuertes a sus conversos para que no confundieran los dos ritos: «No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios. No podéis tener parte en la mesa del Señor y en la mesa de los demonios» (1 Cor 10, 21). Para el cristiano, la sagrada comunión no es una invención humana: descansa en el hecho histórico de la última cena del Dios-hombre con sus discípulos. Pero la semejanza de los ritos quizá se haya de explicar por el deseo universal de los hombres religiosos de alcanzar una unión lo más íntima posible con los poderes invisibles, deseo que realmente ha sido colmado por Cristo en la comunión con su carne y su sangre.

Pero esta unión con Cristo en la eucaristía ya a través de ella no es solamente la unión de los individuos con Dios, aunque también sea eso; porque san Pablo continúa su exposición sobre el pan y el cáliz como comunión con el cuerpo y la

sangre de Cristo con estas palabras: «Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan.» Y así la eucaristía tiene también como primer y principal efecto el de unir a los cristianos entre sí, de la misma manera que el gran mandamiento del amor cristiano se refiere no solamente a Dios, sino también a todos nuestros semejantes. Así, para san Pablo la vida mística es vida dentro del cuerpo, es decir en la Iglesia, de la que Cristo es la cabeza, de tal manera que, como dice el mismo san Pablo en su carta a los Efesios: «Abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo» (4, 16).

Ahora bien, este crecimiento es un crecimiento en la caridad, que es la esencia de la mística, como es la esencia de la vida cristiana en general. Los conversos de Pablo en Corintio no eran precisamente un modelo de cristianos. Tuvo que reprenderlos por su embriaguez y por la falta de caridad con los miembros más pobres de la comunidad cuando se reunían en los ágapes que precedían la celebración de la eucaristía, y a la vez estaban excesivamente aficionados a los fenómenos más sorprendentes de la vida cristiana tales como la realización de milagros, el hablar «en lenguas», las gracias de curación y otros semejantes. En su famoso capítulo trece de la primera carta a los Corintios, el apóstol les instruye de que esas maravillas son realmente de muy poca importancia comparadas con lo único esencial: la caridad, o mejor podríamos decir el amor, porque la caridad en nuestras lenguas modernas viene a significar la beneficencia organizada. «Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que tañe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que traslade los montes, si no tengo caridad, no soy nada.»

Y continúa explicando que el amor es paciente y benigno, que no es envidioso ni jactancioso, que no es interesado ni se irrita, que lo excusa todo y todo lo tolera, que nunca cesa, sino que existe en toda su gloria hasta cuando todo nuestro conocimiento mundano se ha convertido en nada en la eternidad.

Los corintios, sin embargo, no parece que hicieran gran caso de estas enseñanzas, porque en su segunda carta san Pablo tiene que volver a reprenderlos porque de nuevo se dejaron engañar por falsos apóstoles que les habían sorprendido con sus sensacionales experiencias mientras hacían la vista gorda ante su laxitud moral. Como san Pablo, por otra parte, nunca se había vanagloriado de sus éxtasis y no parece haber sido un orador brillante, los cristianos de Corintio abandonaban sus enseñanzas y seguían la de los «falsos apóstoles». Entonces san Pablo se decide, aunque con gran repugnancia, a ofrecer a sus convertidos un atisbo de su propia vida mística. «Sé de un hombre en Cristo — escribe el apóstol — que hace catorce años — si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé; Dios lo sabe —, fue arrebatado hasta el tercer cielo; y sé que este hombre... fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir» (2 Cor 12, 2-4).

Es una descripción excesivamente concisa, y que nos deja con un cierto desencanto, de una verdadera y superior experiencia mística; y, sin embargo, es de la mayor importancia para comprender la auténtica mística cristiana. Ante todo, al apóstol no le gusta hablar de esa sublime e íntima experiencia; si lo hace, es únicamente porque la jactancia de los falsos apóstoles le fuerza a presentar sus propias credenciales de apostolado. Las experiencias místicas no son para ir pregonándolas por las calles; pertenecen a esa cámara interior a la que nos invita a entrar Cristo cuando oramos (Mt 6, 6) y únicamente

se han de divulgar cuando existe una verdadera razón para hacerlo. Y por eso san Pablo habla de sí mismo en tercera persona, no se atreve a pronunciar su propio «yo» al manifestar el secreto más sagrado de su vida interior. Pero se llama a sí mismo «un hombre en Cristo», expresión que le era muy connatural y que en cuatro palabras expresa toda la esencia de la mística cristiana. Porque el místico cristiano es realmente «un hombre en Cristo». No ha pasado a otro su propia personalidad, ni se siente a sí mismo como sumergido en lo profundo del universo: pero su propia e indestructible persona vive plenamente en otro, en el Ser divinohumano, y como tal, como «un hombre en Cristo», se ve elevado en éxtasis hacia otro, hacia una esfera divina. A este estado le da el nombre de tercer cielo y de paraíso; el primero es probablemente un término astronómico muy familiar a los gentiles conversos, el segundo es el término bíblico más inteligible para los cristianos judíos. El apóstol fue «arrebatado», traducción del término griego que significa «violentamente cogido», que corresponde perfectamente con la afirmación del apóstol que no sabe si durante ese mismo tiempo su espíritu permanecía en su cuerpo o fuera de él, porque la totalidad de su conciencia fue violenta y repentinamente fijada en esos inefables misterios que aprendió, en esas «palabras inefables» que el lenguaje humano no puede expresar. Esta imposibilidad de comunicación es característica de las formas más exaltadas de la experiencia mística, que san Pablo distingue de otras «visiones y revelaciones del Señor» que evidentemente tuvo el apóstol con mucha frecuencia. Pero todas estas experiencias las mantuvo secretas, porque quería que se le juzgara por su comportamiento normal, y no por esas gracias extraordinarias, actitud que van a compartir todos los genuinos místicos cristianos. Pues el fundamento de la vida mística es la vida virtuosa,

que implica un cierto ascetismo, hecho que, como hemos visto, era ya conocido de los místicos no cristianos, aunque no lo admitan ciertos pseudoadeptos modernos que creen que la experiencia mística se puede provocar con drogas, confundiendo el superconsciente estado del éxtasis con el subconsciente estado del trance. Existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre el ascetismo de la India y el de los místicos cristianos, aunque sus prácticas puedan ser similares. De nuevo san Pablo es el que nos da la clave: «sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo —escribe a los corintios (1 Cor 9, 27)—, no sea que, habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado». Es decir, que disciplina su cuerpo para no caer en ningún pecado, por ninguna otra razón. Como veremos en los capítulos siguientes, las prácticas ascéticas de los místicos a veces influyeron en el desarrollo de sus experiencias místicas, pero, con pocas excepciones, estas prácticas nunca se hicieron para provocar las experiencias, mientras que en otras religiones deliberadamente se practicaba el ascetismo para inducir unos estados de conciencia anormales. El místico cristiano pretende una sola cosa: la unión más perfecta posible con Dios. Si el camino para esa unión supone la existencia de visiones, éxtasis y otros fenómenos semejantes, los aceptará, pero conscientemente no los provocará. San Pablo castiga su cuerpo, no para inducir extrañas experiencias, sino para mantenerse en el camino estrecho y seguro; pues para él solo existe un fin: la unión con Cristo en el amor de su cuerpo que es la Iglesia.

SAN JUAN EVANGELISTA

El amor es también la palabra clave de otro de los grandes místicos del Nuevo Testamento, san Juan, el discípulo amado. Pertenecía al grupo de israelitas que estaban descontentos con la vida religiosa ordinaria de su pueblo. Se unió a Juan el Bautista que predicaba la necesidad de un profundo cambio del corazón y anunciaba la llegada de Uno de quien él no se consideraba digno de desatar las correas de sus sandalias y que les bautizaría con el Espíritu Santo y el fuego. Y un día en que Juan y su compañero Andrés estaban con su maestro, el Bautista de repente señaló a un hombre que pasaba a lo lejos y dijo: «He ahí el Cordero de Dios.» Ya antes había dicho que el Mesías era el Cordero de Dios que quitaría los pecados del mundo (Jn 1, 29); y ahora, en cuanto les señaló a Jesús, no perdieron más tiempo e inmediatamente se pusieron bajo su autoridad. Juan trajo a su hermano Santiago, y Jesús les dio a los dos hermanos el significativo nombre de «Boanerges, esto es, hijos del trueno» (Mc 3, 17). El nombre era apropiado, porque tanto Juan como Santiago eran hombres de un temperamento violento; una vez incluso llegaron a pedirle a Jesús que les permitiera hacer bajar fuego del cielo para destruir la ciudad cuyos habitantes no habían querido recibir a su maestro, y Jesús tuvo que reprenderles: «El Hijo del hombre no ha venido a destruir, sino a salvar» (Lc 9, 56).

Con frecuencia se cree que los místicos son de una naturaleza muy apacible, que viven en otro mundo, alejados de las pasiones de los hombres ordinarios. Nada más lejos de la realidad. Por el contrario, lo más frecuente es que sean hombres y mujeres de emociones muy fuertes, que sólo alcanzan la serenidad después de una dura batalla contra su ardiente

naturaleza, y cuya unión con Dios es la medida de su tremenda capacidad para el amor dirigida a un fin sobrenatural. Juan, el joven hijo del trueno, tenía precisamente esta capacidad de amor, que se purificó y afinó en el breve tiempo que duró su intimidad con el Maestro, el cual le amaba también de una manera muy especial, y que llegó a su perfección en los largos años de contemplación después que Jesús subió a los cielos y el Espíritu Santo bajó sobre la joven Iglesia. El amor aún poco purificado de Juan hacia su Maestro se expresó en la petición que le hizo, por medio de su madre, de que él y su hermano Santiago ocuparan sitios privilegiados en el reino de Cristo. Jesús les contestó que no sabían lo que pedían; porque evidentemente consideraban todavía el reino de Cristo como si fuera un simple poder mundano, y continuó: «¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber?» La copa o el cáliz era un término hebreo para indicar el destino. Los dos hermanos inmediatamente se declararon dispuestos a beber ese cáliz; pero en vez de recompensar su devoción con la promesa de un lugar especial en su reino, Jesús les dijo que ciertamente beberían el cáliz, es decir que participarían en sus sufrimientos, «pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre» (Mt 20, 23).

Con esta respuesta Jesús pretendía darles una lección a los dos hermanos: su amor por Cristo tenía que ser por él solo, sin considerar ningún otro favor especial, lección que todos los futuros místicos tendrían que aprender, y que el mismo Juan aprendió a la perfección, pues fue el único de los apóstoles que no abandonó al Maestro cuando éste murió en la cruz. Y cuando en la mañana de la resurrección llegó el primero a la tumba no quiso entrar, sino que reprimiendo su propia impaciencia esperó a que Pedro entrase el primero.

Y después de la resurrección Juan fue el primero en reconocer al Señor en la pesca milagrosa, pero no se guardó para sí ese conocimiento, sino que se lo dijo inmediatamente a Pedro, quien se lanzó al agua y nadó hasta la orilla donde estaba Cristo, mientras que Juan humildemente siguió en la barca con los demás apóstoles. Pues Juan, el intuitivo, se sometía de buen grado a la autoridad de Pedro, a quien Cristo había confiado la dirección de su Iglesia; es más, en su propio evangelio Juan recalcó la autoridad de Pedro, explicando el triple mandato que le dio Jesús de que apacentase sus corderos. Porque, en contraposición a lo que piensan sobre el misticismo muchos escritores modernos, el místico no es por naturaleza un rebelde contra toda autoridad. De hecho, el místico se somete a la autoridad quizá más fácilmente que otros, porque reconoce el peligro de fiarse sólo de su propia y personal experiencia. Por otra parte, las intuiciones de los místicos son necesarias para la Iglesia, que de otra manera podría caer en un estéril dogmatismo y autoritarismo. Los primeros capítulos de los Hechos de los apóstoles nos muestran a Pedro y a Juan, el hombre de autoridad y el hombre de visión, predicando juntos, realizando milagros juntos, yendo juntos a la cárcel, porque tan necesario es para la Iglesia el uno como el otro.

Tradicionalmente, se atribuyen al discípulo amado tanto el Apocalipsis como el cuarto evangelio, y nosotros seguimos esta tradición. Porque aunque tenemos plena conciencia de ciertas diferencias de estilo y de visión entre los dos libros, estas diferencias se pueden explicar porque el Apocalipsis se escribió después del evangelio, y pertenece a un género literario distinto, y en cambio las semejanzas entre ellos nos parecen mucho más importantes. Desde el punto de vista místico diríase que el Apocalipsis pertenece a una fase de la vida espiritual en la que la imaginación todavía desempeña un pa-

pel esencial, mientras que el Evangelio es obra de un contemplativo ya en plena madurez, que a través de los signos y los símbolos ha penetrado en la verdadera esencia de la religión de Cristo.

En los dos libros Jesús aparece como el preexistente Verbo de Dios y como el Cordero que por su muerte sacrificial quita los pecados del mundo. El Apocalipsis fue escrito durante un tiempo de la persecución, probablemente bajo el emperador Domiciano, y los sufrimientos que los cristianos han de padecer por la crueldad de los paganos aparecen en las visiones del místico junto con los sufrimientos que ha de padecer el mundo al final de los tiempos. Las imágenes de las visiones se aparecen a las de la literatura apocalíptica y profética del Antiguo Testamento: Dios está sentado en un magnífico trono rodeado por el arco iris, inmutable en su majestad, mientras que Miguel, el arcángel, lucha con el dragón y lo arroja del cielo. Pero «en medio del trono» aparece una figura desconocida en los libros del Antiguo Testamento: «un Cordero, que estaba en pie como degollado» (Apoc 5, 6). El Bautista, señalando a Jesús, dijo a san Juan: «He aquí el Cordero de Dios», y cuando el apóstol estaba al pie de la cruz le vio como un cordero degollado. Y ahora, al verlo de nuevo en su gloria, todavía es el Cordero que fue degollado, pero un Cordero lleno de poder, ante cuya ira tiemblan los hombres (6, 16). Porque está sentado en el mismo trono de Dios (22, 1-3), y él es también el «Verbo de Dios», el «Rey de reyes y el Señor de los señores» (19, 13-16), expresiones que nos muestran que Juan comprendió perfectamente la divinidad de Cristo que le hace igual al Padre, y que expresa todavía más claramente en el prólogo de su Evangelio: «Y el Verbo era Dios.»

Porque desde el principio de sus revelaciones el mismo Cristo se apareció al apóstol, y esta visión le introdujo quizá

todavía más profundamente en el misterio de Jesús, a quien por otra parte había conocido tan íntimamente: «Vi siete candeleros de oro, y en medio de los candeleros a uno, semejante a un hijo de hombre... y de su boca salía una espada aguda de dos filos, y su aspecto era como el sol cuando resplandece en toda su fuerza. Así que le vi, caí a sus pies como muerto; pero Él puso su diestra sobre mí, diciendo: "No temas, yo soy el primero y el último, el viviente, que fue muerto y ahora vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del infierno"» (Apoc 1, 12ss). Esta visión produjo un efecto en Juan semejante al que tuvo san Pablo en el camino a Damasco: se desvaneció. Es un fenómeno que ocurre con frecuencia en la vida de los místicos: el impacto que produce lo divino en la naturaleza humana no acostumbrada a estas visitaciones es tan fuerte, que produce un desfallecimiento momentáneo, como un desmayo; porque todavía el discípulo amado no era capaz de soportar la plena revelación de la divinidad de Cristo y fue confortado con las mismas palabras que con tanta frecuencia había escuchado de labios del mismo Jesús durante su vida sobre la tierra. «No temas.»

El cuarto Evangelio, el «Evangelio espiritual», como le llamó por primera vez Clemente de Alejandría, fue el preferido por todos los místicos cristianos de todas las épocas. Porque en él Cristo se nos presenta, no como le vieron unos simples pescadores y como se les presentaba en las instrucciones catequéticas a los nuevos conversos, sino como se le presentó a un gran contemplativo después de un corto espacio de contacto personal y de muchos años de reflexión. Además, cuando san Juan escribió su Evangelio y las cartas que llevan su nombre, habían aparecido ya ciertas herejías, especialmente la de los ebionitas, que negaban la divinidad de Cristo, y la de los docetas, quienes, por el contrario, defendían que Cristo-Dios

solamente había aparecido como hombre, pero que no tenía una naturaleza humana real. Por lo tanto, san Juan tenía que defender el gran misterio de que Cristo es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, lo que para él no era una simple convicción teórica, sino una viva experiencia mística, como escribe en su primera carta: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida, porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó» (1, 1-2). El apóstol casi se desvía de su propósito para dejar perfectamente claro que Jesucristo fue un ser humano real, captado por la vista, el oído y el tacto; la experiencia mística cristiana en último análisis descansa en el testimonio de los sentidos de los apóstoles; si sus manos no hubieran tocado al Verbo de vida hecho carne, no existiría ni la fe ni la mística cristiana. Este hecho histórico y físico es su fundamento; pero ni la fe ni la experiencia mística pueden detenerse en la consideración de la verdadera humanidad de Cristo, porque esta humanidad debe hacerse transparente para que la divinidad brille a su través.

Para expresar esta verdad, Juan gusta de emplear signos e imágenes, que se desarrollan en los grandes «discursos» de su Evangelio. El primero de estos discursos, la conversación de Cristo con Nicodemo en el capítulo tercero, trata del agua del bautismo, que es un símbolo de la luz divina; en la Iglesia primitiva al bautismo se le llamó también alumbramiento o iluminación. Para san Pablo el bautismo significaba más bien la muerte y la resurrección de Cristo, para Juan es ante todo el renacer de nuevo por el Espíritu: «Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos.» El agua es el signo del Espíritu, término que en griego y en arameo

significa también viento, y Jesús juega con este doble sentido cuando dice: «El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo nacido del Espíritu.» Es decir, para el «hombre natural» el cristiano que vive por el Espíritu es incomprehensible, porque tanto sus creencias como sus acciones obedecen la ley del Espíritu, pues «vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz». Esta incomprehensibilidad con respecto a los cristianos ordinarios, es mucho mayor cuando se trata de los místicos, que viven con mayor perfección bajo la dirección del Espíritu que recibieron en el agua del bautismo.

El simbolismo místico del agua está todavía más desarrollado en la conversación de Cristo con la mujer samaritana en el capítulo siguiente del Evangelio. Jesús le habla del «agua viva», que apagará la sed del hombre que la beba, y no para unas horas, como el agua ordinaria, sino para siempre. De nuevo se hace referencia al agua bautismal que será para el hombre «una fuente que salte hasta la vida eterna». Ni el culto Nicodemo ni la simple mujer samaritana pudieron comprender plenamente esta extraordinaria fusión de lo material con lo espiritual en la enseñanza de Cristo. Para los místicos de la India el mundo de la materia era una ilusión total; para los judíos el agua tenía ciertamente unos poderes rituales de purificación; cuando Cristo, el Verbo hecho carne por el que fueron hechas todas las cosas, entró él mismo en el mundo de la materia como hombre, descubrió las potencialidades espirituales que estaban escondidas en el mundo material y convirtió a la materia en vehículo del Espíritu.

Esto se nos hace todavía más evidente en el capítulo sexto, el gran capítulo eucarístico, que comienza con la milagrosa comida de la multitud con cinco panes y dos peces. Cristo, que comía y bebía como todos los demás, conocía las necesi-

dades materiales del hombre y no dudó en satisfacerlas incluso con un milagro. Pero el pan, como el agua, tiene también un significado espiritual; puede convertirse nada menos que en la carne del mismo Cristo. Juan es el único evangelista que no nos cuenta la institución de la eucaristía en la última cena, sin duda porque este hecho ya era suficientemente conocido de todos los cristianos al escribir él su Evangelio. Pero esta falta está compensada en el capítulo sexto por su insistencia tanto en la realidad como en la eficacia del alimento sacramental. Respondiendo a los judíos que le pedían otra señal, mencionando el maná, el «pan del cielo» que Moisés les había dado a sus padres para que comieran en el desierto, Jesús niega que aquel pan fuera realmente «pan del cielo»: «Porque el pan de Dios es el que bajó del cielo y da la vida al mundo.» Cuando los oyentes le piden ese pan, Jesús les dice: «Yo soy el pan de vida... si alguno come de este pan vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo... En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día... El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él.»

Quizás estemos demasiado familiarizados con estas palabras para poder comprender cuan profundamente extrañas debieron parecerles a los que las escuchaban por primera vez, especialmente si recordamos que los judíos tenían estrictamente prohibido el comer la sangre. Pero incluso muchos cristianos a través de los siglos han encontrado repelente este lenguaje realista y han intentado interpretarlo de una manera simbólica. De nuevo nos encontramos con esta interpenetración de lo espiritual y lo material, que es un resultado de la encarnación y, por tanto, característica distintiva de la mística

cristiana, y no es tan paradójico como podría parecer a simple vista el afirmar que el evangelio más «espiritual» es también en cierto sentido el más «material» y ciertamente el más «sacramental». Porque el cristianismo es una religión para el hombre entero, y enseña no solamente la supervivencia del alma, sino la resurrección del cuerpo, como el mismo Jesús prometió como uno de los efectos del comer su carne: «Y yo le resucitaré en el último día.» Es lástima que con frecuencia los escritores espirituales —incluyendo entre ellos a grandes místicos— hablen de los hombres como «almas», lo que da a sus enseñanzas una cierta irrealidad. Sin embargo, hasta el místico vive en su cuerpo y se reunirá con él en el último día; y, por lo tanto, él también tiene que alimentarse con el cuerpo y la sangre de Cristo. La comunión eucarística no solamente asegura la felicidad eterna, sino que es también una especie de «inhabitación» mutua entre Cristo y el cristiano; por eso, la mayor parte de los grandes místicos han tenido durante su vida verdadera hambre de la eucaristía. La palabra «permanecer» que emplea san Juan, significa la mutua inhabitación que es la unión más íntima del hombre con Dios, pero nunca la absorción del hombre en la divinidad; una unión que no es transitoria sino que permanece y que literalmente «alimenta» la vida mística desde sus mismos comienzos hasta el «matrimonio místico» que es su estado más elevado.

El bautismo es la puerta de entrada en la «iluminación» mística, la eucaristía es el alimento para el camino que conduce a la unión con Dios. Pero además de la acción divina en los sacramentos, también el hombre ha contribuir en la consecución de ese fin. Ciertamente, san Pablo «castigaba» su cuerpo, pero el camino real que nos enseñó fue el camino de la caridad. La doctrina de san Juan es casi la misma. Nos la da en el momento más solemne, en la última cena, que es el Tes-

tamento del Señor a sus discípulos. «Antes de la fiesta de la pascua, viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, al fin extremadamente los amó... se levantó de la mesa... y tomando una toalla se la ciñó; luego echó agua en la jofaina, y comenzó a lavar los pies de los discípulos... Cuando les hubo lavado los pies, y tomado sus vestidos, puesto de nuevo a la mesa, les dijo: "¿Entendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy. Si yo, pues, os he lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros... Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros"» (Jn 13, 1-35).

Una acción simbólica realmente muy simple, un «nuevo mandamiento» realmente sencillo. ¿En esto consiste toda la «mística»? Puede que no sea «toda» la mística, pero ciertamente en esto consiste su esencia. Porque la mística cristiana comienza con el amor de Cristo por sí mismo, y el correspondiente amor de los hombres se manifiesta guardando el nuevo mandamiento del amor mutuo «como yo os he amado», es decir, con un amor que busca no provecho (como les dijo san Pablo a los corintios) sino el bien de los otros. Porque «si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Jn 14, 15). Sin este mutuo amor no puede existir una auténtica mística cristiana.

Todo esto quizá les sepa algo insípido a muchos de nuestros contemporáneos. Las prácticas del yoga o drogas exóticas como la mescalina parece que nos llevan a las experiencias «místicas» de una manera mucho más fácil y excitante. Pero, como ya hemos visto, hasta la mística no cristiana en cuanto

es auténtica supone un largo período de esfuerzo ascético y moral antes de alcanzar el fin de la unión o la unidad con el Absoluto. Sólo la enseñanza de Cristo ha puesto el más fuerte acento sobre el amor mutuo, y de hecho esto es mucho más difícil, aunque menos «espectacular», que todas las prácticas. Porque estas prácticas, por arduas que sean, sólo implican a uno mismo; pero el amor supone un «tú» y ese tú con frecuencia puede repugnar a nuestra sensibilidad. Cristo no nos pide, como les pedían los Upanishadas a los místicos de la India, que alcancemos un estado en el que ya no percibamos ninguna diferencia entre nosotros y todo lo demás que existe. Este estado es inconcebible para un cristiano. Cristo nos pide mucho más: que reconozcamos plenamente la existencia distinta de nuestros prójimos, con todos sus defectos, hasta con su hostilidad hacia nosotros, y que los amemos como los ama el mismo Dios.

Es imposible guardar este mandamiento sin la ayuda divina: «Yo rogaré al Padre —dijo Cristo a sus discípulos—, y os dará otro abogado que estará con vosotros para siempre: el Espíritu de verdad que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros... Aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (Jn 14, 16-20). El Paráclito, el abogado, el Espíritu Santo, es la persona de la Trinidad que está más profundamente relacionada con la santificación de todos aquellos a los que ha redimido el Hijo. «Estará con vosotros» un poder misterioso que «os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho.» Es el mismo Espíritu al que Isaías llamaba «el Espíritu de sabiduría y de inteligencia, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de entendimiento y de temor de Yahveh» (Is 11, 2), el Espíritu de esos siete dones que dirigen

al cristiano y que le llevan a su pleno desarrollo en la vida mística. El Espíritu que habita en el hombre le enseña todas las cosas y le da sus dones; y como el Espíritu nunca está separado del Padre y del Hijo, también ellos vienen al hombre en quien habita el Espíritu y hacen su morada en él, como Cristo les prometió a sus discípulos. Esta unión del hombre con la divina Trinidad comienza en el bautismo, pero únicamente llegará a su plenitud de vida perfecta en la visión beatífica de la eternidad; pero su plenitud se anticipa en la tierra en la unión mística que alcanzan algunos amigos de Dios.

San Esteban

Aunque el martirio de san Esteban ocurrió antes de la conversión de san Pablo y mucho antes de que se escribiera el Apocalipsis y el Evangelio de san Juan, sin embargo lo tratamos aquí porque va a ser como una primera aproximación a lo que podríamos llamar la «mística del martirio», que desarrollaremos más plenamente en el siguiente capítulo.

Esteban no era un apóstol, ni siquiera sacerdote. Era un simple diácono, oficio que se introdujo unos años después de Pentecostés para liberar a los apóstoles de algunos deberes como, por ejemplo, la distribución de limosnas, pero que incluía también el oficio de predicar y bautizar. Entre los primeros siete hombres que se eligieron para este oficio se encontraba Esteban, «varón lleno de fe y del Espíritu Santo» (Act 6, 5). Estaba también «lleno de gracia y de virtud» (6, 9) y realizó grandes milagros; además, tenía tal sabiduría y conocimientos, que los que discutían con él no sabían cómo responder a sus argumentos. Se anticipó a san Pablo enseñando que el culto del templo sería superado y que las tradicio-

nes de Moisés habían sido derogadas por Cristo. Algunos de los judíos helenísticos que habían escuchado sus discursos se indignaron tanto que tergiversaron sus enseñanzas y le llevaron ante el sanedrín —ante el que había aparecido también el mismo Cristo— acusándole de que hablaba contra el lugar santo y la ley. Cuando el sumo sacerdote le preguntó si esto era cierto, Esteban resumió la historia de Israel, mostrando que los mismos profetas habían reconocido la naturaleza temporal del templo de Jerusalén y terminó acusando a los mismos que le escuchaban de haber dado muerte al único Justo, cuya llegada habían anunciado los mismos profetas. Cuando terminó de hablar: «Él, lleno del Espíritu Santo, miró al cielo y vio la gloria de Dios y a Jesús en pie a la diestra de Dios. Y dijo: "Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre en pie, a la diestra de Dios."» Por esta breve narración no podemos decir con certeza si Esteban fue un «místico» en el sentido ordinario de la palabra, aunque lo podemos deducir por las palabras de que estaba «lleno... del Espíritu Santo». Lo cierto es que en el momento supremo de su vida alcanzó una experiencia mística del más alto grado; se le otorgó la visión de la gloria de Dios y de Jesús «en pie a la diestra de Dios», expresando la intimidad de la humanidad de Cristo con su Padre. Esteban fue el primer mártir de la Iglesia, y su experiencia iba a repetirse en la vida de muchos otros que le siguieron. La unión mística es en realidad una anticipación del cielo; y las experiencias místicas de los mártires inmediatamente antes de su muerte les son dadas evidentemente para fortalecerles en su prueba. Tan íntima era la unión de Esteban con Cristo y tan poderosa la gracia que se le había concedido, que sus últimas palabras son como un eco de las que pronunció Cristo en la cruz: «Señor, no les imputes este pecado.» Porque las verdaderas experiencias místicas no son como sue-

ños que van y vienen sin dejar ningún rastro en la conciencia humana. Por el contrario, todas ellas producen un profundo efecto en la persona que las recibe, aumentando en ella su similitud con Cristo que se le dio por primera vez en el bautismo. Este efecto, sin embargo, con frecuencia no se reduce a su propia vida personal, sino que afecta también al bien de toda la Iglesia. El capítulo de los Hechos de los apóstoles que nos cuenta la muerte de Esteban termina con estas palabras: «Saulo (que estaba guardando los vestidos de los que apedreaban a Esteban) aprobaba su muerte.» Apenas podemos dudar de que la experiencia mística de Pablo camino de Damasco estaba psicológicamente preparada por su asistencia a la muerte de Esteban es decir, que la profunda impresión que el primer martirio de la Iglesia cristiana había producido en el sensible espíritu de Pablo abrió un canal a través del cual el mismo Pablo podría recibir la revelación. «Si Esteban no hubiese orado —escribió san Agustín—, la Iglesia no hubiese ganado a Pablo» *(Sermón* 315).

III

LA ERA DE LOS MÁRTIRES

Ignacio de Antioquía

La conexión entre la mística y el martirio raras veces ha sido tan profundamente expresada como en las cartas de Ignacio, obispo de Antioquía, que fue echado a las fieras en la arena del Coliseo de Roma alrededor del año 110, en el reinado del emperador Trajano. Nada sabemos de su vida anterior, pero tanto sus enseñanzas como su carácter emergen con plena claridad de las siete cartas que escribió a diversas comunidades cristianas durante su último viaje desde la ciudad siria de Antioquía hasta Roma.

Ignacio es uno de los más grandes amigos de Cristo de la primitiva Iglesia: «Existe únicamente un médico —escribe a los Efesios—, a la vez de carne y espíritu, nacido e ingénito, Dios y hombre, verdadera vida en la muerte, de María y de Dios, primero pasible (es decir, capaz de sufrir) y después impasible, Jesucristo, nuestro Señor.» En el centro de su vida espiritual está Cristo, un Cristo que es a la vez plenamente humano y plenamente divino. Ignacio subraya especialmente su humanidad y la realidad histórica de su vida, porque estas verdades eran entonces negadas por los docetistas, y porque comprendió que estas realidades eran el centro de la fe cris-

tiana: «Tapad vuestros oídos —escribió a los de Trales— cuando alguien os hable de algo que no sea Jesucristo, que fue de la casa de David, el hijo de María, que realmente nació y comió y bebió, realmente fue perseguido bajo Poncio Pilato, fue realmente crucificado y muerto, mientras lo contemplaban los poderes en el cielo, en la tierra y bajo la tierra.» Ese triple «realmente» muestra la importancia que le daba Ignacio a la realidad de la humanidad de Cristo; no era una simple doctrina afirmada por la fe, sino una verdad viva que se había posesionado de todo el hombre. Y por eso exclama: «Si, como dicen algunos incrédulos, Cristo hubiera sufrido sólo en apariencia... ¿por qué estoy yo en cadenas? ¿Por qué oro para poder luchar contra las fieras? Entonces moriría yo en vano. Entonces mi testimonio sería una mentira sobre el Señor.» La vida de unión con Cristo y la muerte en el martirio están íntimamente ligadas a la realidad de la naturaleza humana del Hijo de Dios. Porque si la vida humana y la muerte de Jesús fueron solamente una apariencia fantasmal, en ese caso, dice Ignacio: «Yo también estoy en cadenas como un fantasma. ¿Para qué pues, tengo que entregarme a mí mismo a la muerte, al fuego, a la espada, a las fieras? Pero no; estar cerca de la espada es estar cerca de Dios; estar con las fieras es estar con Dios; con tal que únicamente se haga en el nombre de Jesucristo. Con tal de sufrir con él, soporto todas las cosas, si él, que es hombre perfecto, me fortalece.»

Para Ignacio el martirio es la perfección de la vida mística: estar con las fieras en la arena es estar con Dios, porque sufrir de ese modo es sufrir en compañía de Cristo, quien a su vez realmente sufrió, porque realmente era un hombre. Pero esta vida mística no es una vida solitaria, individualista. El segundo obispo de Antioquía después de san Pedro ve su místico martirio en el contexto litúrgico de la Iglesia: «No

me concedáis nada más —escribe a los cristianos de Roma, temiendo que pudieran intervenir ante las autoridades para salvarle la vida— que pueda ofrecerme como una libación a Dios mientras se prepara ya un altar. Vosotros deberíais formar un coro de amor y cantar al Padre en Jesucristo, porque Dios benignamente le ha concedido al obispo de Siria el correr desde la salida del sol en oriente hasta la puesta del sol en occidente. Es maravilloso "ponerse" del mundo hacia Dios, para que pueda "salir" de nuevo hacia él.» Ignacio quiere que su muerte sea una ofrenda sacrificial acompañada por el canto de la comunidad cristiana, que dé gracias porque el obispo de oriente sigue los pasos del sol para poder resucitar de nuevo, como el sol, en el oriente de la luz de la eternidad.

Porque la muerte para él no es sino la consumación de su vida mística con Dios. Mientras vive está suspirando por la muerte, porque Cristo, su gran amor[1] fue crucificado y él todavía no está en el fuego mientras se afana por las cosas de la tierra: «Pero hay en mí un agua viva que me habla y me dice: "Ven al Padre". No quiero detenerme en el alimento de la corrupción ni en las alegrías de esta vida. Suspiro por el pan de Dios, esto es, la carne de Cristo que es la simiente de David, y para beber deseo su sangre, que es amor incorruptible.»

Este texto, muy denso, es un ejemplo perfecto de la mística sacramental de los padres de oriente. El «agua viva» es naturalmente el agua bautismal de la que le habló Cristo a la mujer samaritana, que es tan poderosa en Ignacio que le empuja a unirse con el Padre. Su deseo no lo puede satisfacer ningún alimento corruptible ni ningún goce terreno, únicamente desea «la carne de Cristo que es la simiente de David»,

---

1. Esta traducción del *eros* del capítulo 7 de su carta a los Romanos está basada en el testimonio de los padres orientales, contra la traducción que dan algunos autores modernos del *eros* como «deseo terreno».

insistiendo de nuevo en la humanidad de Cristo y en la realidad de su «carne» que es el «pan de Dios», es decir, la eucaristía. «Y para beber deseo su sangre que es amor incorruptible.» Este deseo también es sacramental, pero al mismo tiempo pertenece a la esfera de la mística: pues esta sangre representa el amor sin fin de Cristo. La misma identificación de la sangre de Jesús con su amor aparece en diversos pasajes de las cartas de Ignacio. La más notable es quizá la que se encuentra en la carta a los de Tralia, donde escribe: «Por lo tanto, dejad la gentilidad y revivid en la fe, que es la carne del Señor, y en el amor, que es la sangre de Jesucristo.» Así, aquí, en los mismos principios de la era patrística existe ya una mística de la sangre de Cristo, que con tanta frecuencia se ha considerado como algo específicamente propio de la devoción medieval de occidente. Ignacio escribió también a los de Filadelfia. «Saludo a esta Iglesia en la sangre de Cristo», exactamente la misma frase que tan a menudo empleará santa Catalina de Siena doce siglos después, y felicita a los de Esmirna porque «se han afirmado en el amor a través de la sangre de Cristo». Porque el derramamiento de su sangre por la redención de la humanidad fue el signo más evidente del amor de Cristo, por eso su sangre y su amor se identificaron. De la misma manera que la sangre es la fuerza vital de la carne, así el amor es la fuerza que hace que la fe viva. Llamar a la fe «la carne del Señor» parece una expresión extraña, pero se explica perfectamente por la insistencia del mártir en la realidad de la encarnación, del «hacerse carne», contra las herejías de su tiempo. Para él, la fe es ante todo fe en la real humanidad del Hijo de Dios; y esto le lleva a su audaz identificación de la fe con la carne de Cristo.

Como san Pablo, Ignacio recibió grandes iluminaciones que él atribuía al hecho de haber sufrido por Cristo, porque

así escribe a los de Tralia: «Yo estoy en cadenas y puedo comprender cosas celestiales y los rangos angélicos y los órdenes de los principados, las cosas visibles e invisibles»; pero inmediatamente añade: «sin embargo, no por eso soy un discípulo». Del mismo modo que san Pablo, Ignacio tampoco se vanagloria por las extraordinarias gracias que había recibido.

El contenido de estas iluminaciones parece algo extraño a los lectores modernos: se refieren al mundo angélico y evidentemente no fueron visiones imaginarias sino iluminaciones intelectuales. Por el hecho de que inmediatamente después prevenga a sus corresponsales contra la herejía, parece probable que quisiera Ignacio contraponer su conocimiento místico infuso sobre las jerarquías celestiales a las fábulas de los gnósticos sobre los eones. La extraña expresión del siguiente párrafo: «Ellos [los herejes] entretejen a Cristo en su tela», lo confirmaría, puesto que los gnósticos hacían de Cristo uno de sus eones, y de ese modo sus especulaciones paganas podrían tener un cierto tinte cristiano por medio de esta mezcla incongruente. Ignacio proclamó también haber recibido sobrenaturalmente un conocimiento acerca de las Iglesias que él había visitado durante su viaje; y así les escribe a los de Filadelfia: «Ruego también por todos aquellos entre los que hablé... Porque aunque algunos pretendan engañarme según la carne, sin embargo el Espíritu no se engaña... Os lo dije, cuando estuve con vosotros, con la misma voz de Dios: Atended a los obispos y a los presbíteros y a los diáconos. Algunos, sin embargo, suponían que dije eso porque había tenido un conocimiento previo de las divisiones que habían causado algunos. Pero aquel por cuya causa estoy en cadenas es mi testigo de que no lo conocí por la carne humana, sino que fue el Espíritu quien me dijo estas cosas: No hagáis nada sin el obispo» (6, 7).

Como vamos a ver en los siguientes capítulos, las experiencias de los místicos están siempre matizadas de acuerdo con sus propias personalidades, porque el Espíritu Santo no opera en el vacío, sino que respeta y tiene en cuenta el propio modo de ser humano. Pues bien, en todas sus cartas Ignacio carga todo el acento sobre la autoridad del ministerio cristiano, especialmente en el de los obispos, y por esa razón los protestantes desde los tiempos de Calvino rechazaban esas cartas como espúreas, hasta que en el año 1644 el arzobispo anglicano Usher de Armagh demostró su autenticidad, que hoy es aceptada universalmente. Es, pues, muy probable que en el pasaje citado estén mezclados elementos naturales y sobrenaturales: el conocimiento que tenía Ignacio de las divisiones que existían entre los cristianos de la comunidad de Filadelfia puede ser que realmente le fuera dado de una manera infusa; el remedio que propone, de no hacer nada sin el obispo, estaba en perfecto acuerdo con sus propias opiniones sobre la autoridad episcopal, que es de institución divina y por consiguiente está de acuerdo con la voluntad de Dios. Esta delicada mezcla de elementos naturales y sobrenaturales hace que las experiencias místicas sean difíciles de interpretar, y no menos para el mismo místico. Y por lo tanto no significa desdoro alguno ni para el gran mártir de Antioquía ni para otros místicos posteriores señalar la posibilidad de que factores naturales estuviesen coloreando sus experiencias.

Ignacio se dirigió a la muerte en un éxtasis de amor místico. No poseemos ninguna narración de su martirio. Pero un pasaje de su carta a los romanos nos describe vívidamente su estado de ánimo: «Permitidme que sea de las fieras, a través de las cuales voy a alcanzar a Dios. Yo soy trigo de Dios, y los dientes de las fieras me molerán para que pueda ser puro pan de Cristo.» El mismo mártir se convierte en pan eucarís-

tico a través de sus sufrimientos, que llevan a su perfección la unión entre Dios y el hombre, una unión que es a la vez sacramental y mística y que directamente conduce a la eterna unión en la única vida verdadera después de la muerte. «Mi nacimiento es inminente. Olvidadme, hijos; no me impidáis el ir hacia la vida; no queráis que muera.» De la misma manera que Cristo se llamó a sí mismo la Vida, así para el místico y el mártir la verdadera vida no comienza hasta la perfecta unión con su Señor en el cielo, donde su personalidad no se disuelve sino que se perfecciona en un nuevo nacimiento, porque «cuando llegue allí, seré un hombre [verdadero]».

San Policarpo

No tenemos ninguna narración fidedigna del martirio de san Ignacio, pero existen algunas actas auténticas de los primitivos mártires que nos muestran que tuvieron experiencias místicas inmediatamente antes de su muerte, como el protomártir san Esteban. La descripción más antigua de un martirio que poseemos es la de san Policarpo, que probablemente fue designado obispo de Esmirna por el apóstol Juan. Ignacio dirigió una de sus cartas a Policarpo, instruyéndole en los deberes del obispo. Ya octogenario, Policarpo emprendió un largo y fatigoso viaje hacia Roma para discutir con el papa Aniceto la fecha de la pascua, que en Asia Menor se celebraba el 14 de nisán, sin atender al día de la semana, mientras que en el resto de la Iglesia se celebraba el domingo siguiente. El problema quedó sin decidir, y de momento cada parte de la Iglesia siguió su propia costumbre. Poco tiempo después de su vuelta a Esmirna estalló allí una persecución y aunque Policarpo quería permanecer en la ciudad, su pueblo le persuadió

a que se escondiera en una casa de campo vecina. Allí permanecía en la oración, y tres días antes de que le arrestaran tuvo una visión en la que vio que su propia almohada estaba en llamas, lo que él interpretó como premonición de que moriría quemado vivo. Delatado por dos siervos a quienes se aplicó tormento, cuando le llevaron ante el procónsul escuchó una voz desde el cielo que le animaba a ser fuerte y valeroso. El procónsul intentó persuadirle a que jurara por el genio del César y que renegara de Cristo; evidentemente, no creía prudente matar al obispo más respetado de toda el Asia Menor. Pero Policarpo se negó diciendo: «Hace ya ochenta y seis años que soy su siervo y nunca me ha hecho ningún daño. ¿Cómo puedo ahora blasfemar de mi Rey, que me ha salvado?»

Policarpo fue entonces atado a un palo «como una noble palma... como un ardiente sacrificio... aceptable a Dios» y antes de ser quemado ofreció una oración que, aunque no la haya pronunciado el mismo Policarpo, expresa perfectamente su actitud: «Oh Señor Dios omnipotente, Padre de tu amado y bendito Hijo Jesucristo, por quien he recibido el conocimiento de ti, Dios... de toda la creación... Te bendigo porque me has concedido este día y esta hora, para que pueda participar con los demás mártires en el cáliz de Cristo para la resurrección de la vida eterna, tanto del alma como del cuerpo... Que sea yo recibido... como rico y aceptable sacrificio... Por esto, y también por todas las demás cosas, yo te alabo, yo te bendigo, yo te glorifico, por el eterno y celestial Sumo Sacerdote, Jesucristo, tu amado Hijo, por el cual y con él y en el Espíritu Santo haya gloria ahora y en los siglos que han de venir. Amén.» «Y cuando terminó de ofrecer el amén —continúa el autor—, los verdugos prendieron el fuego.» Esta última oración del gran mártir es mística en el espíritu y litúrgica en la forma. El amén es el gran amén con que termina el canon de

la misa; expresa la unión del mártir con el eterno Sumo Sacerdote, como se presenta Cristo en la carta a los Hebreos. Las llamas no consumieron al mártir, sino que formaron como una especie de muralla a su alrededor, de tal modo que parecía como oro refinado en el horno; finalmente lo mataron de una puñalada: «según la norma del Evangelio de Cristo». la muerte del mártir es su última consumación. Las visiones son un subproducto; su esencia es la unión con Cristo y la imitación de él en el supremo sacrificio de la vida del hombre, lo cual está muy íntimamente relacionado con la liturgia. En estos primeros tiempos de la Iglesia la vida mística y la vida litúrgica estaban todavía inseparablemente unidas y por lo tanto no se pueden tratar por separado, como podremos hacer después, aunque la conexión nunca se perderá del todo.

Otros mártires

El elemento místico está igualmente presente en otras descripciones auténticas de martirios antiguos. En las actas de Carpo, Pápilo y Agatónica, que probablemente fueron martirizados en el reinado de Marco Aurelio (emperador 161-180), Carpo se sonreía después de ser clavado en la cruz, y cuando le preguntaron qué le hacía sonreír, respondió: «Veo la gloria del Señor y estoy contento.» A veces el éxtasis de los mártires durante sus tormentos era tan profundo que no eran conscientes de sus sufrimientos. En la carta de las iglesias de Vienne y Lyón sobre el martirio de sus santos se nos dice que uno de ellos, Alejandro, no pronunció ni una palabra ni emitió un quejido, sino que estaba en comunión con Dios en su corazón, y Blandina, una esclava pequeña y fea, después de ser azotada y chasmuscada fue envuelta en una red para que fuera corneada

por un toro y, «no sintiendo nada de lo que estaba pasando por su comunión con Cristo, fue también ella ofrecida».

SANTAS PERPETUA Y FELICIDAD

Una narración especialmente emotiva es la de estas dos jóvenes, Perpetua y Felicidad, y sus compañeros, que fueron martirizados en la arena de Cartago en África el día 7 de marzo del año 203, durante la persecución de Septimio Severo. Perpetua era de buena familia, de unos veintidós años de edad, con un hijo de pocos meses. Ella misma escribió un relato de sus experiencias inmediatamente anteriores y durante su prueba, completadas después por un testigo de su muerte y editadas probablemente por Tertuliano, el gran teólogo africano, que se había pasado a la secta de los montanistas [2]. Perpetua era todavía catecúmena cuando fue puesta bajo vigilancia por las autoridades civiles. Su padre, que era pagano, la visitó varias veces intentando persuadirla para que abandonase su fe. En una de sus visitas perdió la serenidad al dar a Perpetua un puñetazo en un ojo. Después de esto estuvo sin verla unos días, durante los cuales. Perpetua fue bautizada. En el bautismo, «el Espíritu me dijo que no esperara nada del agua excepto la paciencia de la carne», refiriéndose evidentemente a una experiencia mística. Pocos días más tarde, Perpetua, Felicidad, una esclava embarazada ya de ocho meses, el joven Sáturo

2. El montanismo surgió en Frigia en la segunda mitad del siglo II. Sus adeptos creían en una próxima aparición de la Jerusalén celestial, precedida por un espíritu de profecía que los profetas y profetisas montanistas creían haber recibido. Cuando Tertuliano se unió a la secta, hacia el año 206, el montanismo había desarrollado ya una moralidad excesivamente austera, prohibiendo entre otras cosas, las segundas nupcias y huir de la persecución. Su insistencia en las visiones de sus profetisas quizá influyó en el ánimo de Tertuliano para que publicase el martirio de Perpetua y de sus compañeros, en el que las visiones desempeñan un papel muy importante.

y muchos otros fueron detenidos y encarcelados. «Estaba horrorizada —escribe Perpetua— porque nunca había sufrido una oscuridad semejante.» El calor era agobiante en la cárcel atestada. Además, Perpetua estaba preocupada por su hijo; dos diáconos lograron que durante algunas horas del día Perpetua fuera a un lugar mejor de la cárcel adonde le traían a su hijo para que lo pudiera alimentar. Un día sus hermanos, sabiendo que Perpetua estaba siempre en íntima comunión con Cristo, le rogaron que preguntase al Señor si iban a morir o les iban a dejar en libertad. A la noche siguiente Perpetua tuvo una visión en sueños, en la que vio una escalera que subía hasta el cielo; a ambos lados estaban preparados los instrumentos de tortura, y debajo de la escalera un dragón intentaba impedirles que subieran por la misma. Sáturo, que después se entregó voluntariamente a la muerte, subió el primero, después Perpetua puso el pie sobre la cabeza del dragón y subió también. La escalera llevaba a un hermoso jardín donde un anciano ordeñaba sus ovejas. El anciano dio a Perpetua un trozo de queso hecho con la leche. El suave gusto del queso todavía le duraba a Perpetua al despertar de su sueño.

Evidentemente, esta visión es una combinación de la primitiva y bíblica representación de Cristo como pastor de sus ovejas con algunos elementos eucarísticos. La premonición del sueño se cumplió cuando Sáturo murió realmente antes que ella. Su padre intervino de nuevo para que abandonara la fe de Cristo, pero sin éxito y ella y los demás fueron juzgados en el foro. El procurador intentó también persuadirla a que negase que era cristiana, por amor a su propio hijo; pero Perpetua no quiso abjurar y el procurador le condenó a ser echada a las fieras. Mientras esperaba en la prisión, se acordó de rogar por su hermano Dinócrates, que había muerto sin bautizar

cuando apenas contaba siete años. Se le apareció en una visión, sucio y herido, sediento por el agua que tenía allí a su alcance. Perpetua rogó más insistentemente por él, y a los pocos días le vio de nuevo, pero ahora con vestidos limpios y bebiendo a su gusto. «Entonces comprendí que había sido librado de su castigo.» Inmediatamente antes de ser arrojada a las fieras tuvo otra visión en sueños, en la que se vio a sí misma luchando contra el demonio y venciéndole.

Mientras tanto condenaron también a la esclava Felicidad. Pero como estaba embarazada, la ejecución de la sentencia no debía cumplirse hasta que naciera el niño. Felicidad deseaba ardientemente morir con sus hermanos, y suplicó al Señor que pudiera dar a luz inmediatamente. Dios escuchó su oración, pero su alumbramiento fue muy penoso, y Felicidad se quejaba de tal modo, que uno de los carceleros le preguntó qué haría cuando fuera arrojada a las fieras, si un dolor perfectamente natural la hacía chillar así. Felicidad le contestó: «Ahora soy yo la que soporto este sufrimiento, pero entonces será otro el que sufra por mí, porque yo voy a sufrir por él.» En el sufrimiento y en la muerte por Cristo el mártir está tan íntimamente unido con éste que parece que sea el mismo Cristo el que sufre y quien comunica su fortaleza al mártir, mientras que en su alumbramiento Felicidad contaba solamente con sus propias fuerzas, sin esta mística unión que la pudiera fortalecer.

El día de su martirio, Perpetua «siguió con un rostro resplandeciente, como una verdadera esposa de Cristo». Golpeada por los cuernos de una vaca salvaje, Perpetua cayó al suelo; su túnica estaba rasgada, pero tuvo el suficiente valor para taparse con ella resguardando su pudor. Después ayudó a Felicidad a levantarse, pues la vaca también la había derribado. Después de esto, hasta los endurecidos espectadores de estos horribles espectáculos pensaron que ya habían presenciado

más de lo que podían soportar y pidieron a gritos que se retirara a las dos mujeres. Pero «Perpetua... habiendo sido despertada de lo que parecía como una especie de sueño, de tal manera estaba ella en el Espíritu y en éxtasis, que comenzó a mirar a su alrededor, y dijo para admiración de todos: "No sé cuándo vamos a ser arrojadas a esa ternera." Al oir que ya había sucedido, no lo quiso creer hasta que vio las señales de los destrozos causados en su cuerpo y en su vestido.» Finalmente, fue muerta por la espada.

Este relato con todo detalle y de primera mano es una clara prueba de lo íntimamente unidos que están el martirio y la experiencia mística. En algunos de los sueños de Perpetua es difícil distinguir lo que era producto de su propia imaginación y saber hasta qué punto eran genuinamente sobrenaturales. Esto se aplica sobre todo a la visión de su hermano Dinócrates, la primera de las muchas visiones de los muertos que se nos narran en las vidas de los místicos. Pero es evidente que la mayoría de sus visiones le comunicaron una fuerza sobrenatural que Felicidad confiaba en recibir cuando le llegara la hora. El éxtasis final de Perpetua, que ya no es un sueño, fue lo suficientemente profundo como para hacerle olvidar incluso de los dolores más agudos, aunque le dejó fuerza bastante para ayudar a su amiga.

El martirio de las dos jóvenes madres, que llegaron a dejar a sus hijitos por la causa de Cristo, es quizá la historia más emotiva y la más humana de todos los anales de la primitiva Iglesia. Y también nos demuestra que la virginidad todavía no había alcanzado un papel tan importante en la Iglesia como lo hizo en los siglos posteriores.

Esta verdad surge también de los escritos de otro personaje totalmente distinto, Clemente de Alejandría, fundador de la famosa escuela catequética de Alejandría y padre de la llamada teología alejandrina. También Clemente desarrolló sus enseñanzas místicas en la atmósfera del martirio; en efecto, tuvo que huir de Alejandría en la misma persecución en la que murió Perpetua. Nació probablemente en Atenas, de familia pagana. Viajó muchísimo y estudió tanto los autores cristianos como los paganos. A partir de la segunda mitad del siglo II comenzaron a convertirse al cristianismo muchos hombres cultos y, naturalmente, se sintieron inclinados a hacer la fe asequible a los pensadores paganos y a entrar en discusión con ellos. Además, como ya hemos dicho antes, diversos sistemas de gnosis (conocimiento) entraron a competir con la doctrina de la Iglesia, defendiendo que la gnosis y la fe eran diametralmente opuestas entre sí. Clemente pretendía demostrar que, por el contrario, la fe y la gnosis se complementaban mutuamente; más aún, que el perfecto cristiano es el único verdadero «gnóstico».

En sus *Stromateis,* literalmente «remiendos» o «retales», es decir, «miscelánea», especialmente en el libro VII, nos da una síntesis de lo que tiene que ser este ideal del gnóstico, que se acerca mucho a lo que nosotros llamamos «místico». Al describir el ideal del gnóstico, pretendía a la vez alcanzar una finalidad apologética: quería persuadir a los paganos cuán estúpido era perseguir a los cristianos, que eran hombres admirables incluso según las mismas ideas de los filósofos griegos, y que de ninguna manera eran «ateos» como se les acusaba porque no adoraban en los templos paganos. Porque el gnóstico,

dice Clemente, adora al verdadero Dios del modo como el verdadero Dios ha de ser adorado. Su visión es la que prometió Cristo que tendrían los puros de corazón. El gnóstico se acerca a Dios por medio del «Sumo Sacerdote» y en lo posible se hace como él. Esta asimilación del místico, o del gnóstico, con Dios, tiene su fundamento en la doctrina de la imagen que nos expone el Génesis y las cartas de san Pablo, en las que Cristo se nos presenta como la imagen de Dios, en el que también nosotros tenemos que transformarnos (cf. 2 Cor 3, 8; 4, 4). Cristo, la imagen del Padre, escribe Clemente, imprime en el gnóstico el sello de la perfecta contemplación, según su propia imagen, de modo que ahora hay otra imagen de Dios, porque Dios resplandece en el gnóstico. Su «conversación con Dios», que es como Clemente define la oración, es ininterrumpida y penetra toda su vida.

Una tan íntima unión con Dios no puede, naturalmente, realizarse en un día; necesita una larga preparación. Clemente la describe en términos estoicos: el futuro gnóstico debe alcanzar un equilibrio espiritual que nada pueda perturbar, debe ser «impasible», sin pasiones, ideal de la filosofía estoica que fue adoptado por Clemente y ejerció una gran influencia en cierta escuela mística cristiana. Así, la gnosis, el conocimiento, es un desarrollo de la fe, y a su vez nos conduce al amor y, por lo tanto, a la herencia de la vida eterna. «A mi modo de ver —escribe Clemente—, el primer cambio salvador es el del paganismo a la fe... y el segundo, de la fe al conocimiento. El último se culmina en el amor, y de allí lleva al amante al amado, el que conoce al que es conocido.» Éste es el primer vislumbre del famoso triple camino de la mística, el de la purificación (por la fe), el de la iluminación (por el conocimiento) y el de la unión (por el amor). Esto no significa que el cristiano de «fe simple» no tenga también conocimiento y amor; pues

el amor de Dios y del prójimo es el prerrequisito indispensable de toda vida realmente cristiana, lo mismo que el conocimiento de la propia fe. El conocimiento y el amor de los que habla Clemente en este pasaje no son el conocimiento y el amor ordinarios, sino un conocimiento y un amor místicos. Aunque no emplee el término «infusos» y, como muchos otros teólogos griegos, represente a la vida mística como un resultado de los propios esfuerzos del hombre, más de lo que luego harán los autores latinos, con su insistencia sobre la gracia, sin embargo afirma claramente que estas alturas no son accesibles sin la ayuda de Dios. Porque cuando el gnóstico ha hecho todo lo que de él depende, entonces es cuando ha de ser perfeccionado por Dios: «Porque en esto consiste la perfección del alma del gnóstico, en estar con el Señor, en estar directamente sujeto a él.»

Esta perfección se puede también alcanzar en el estado del matrimonio. Porque «se levanta por encima de los hombres, aquel que, disciplinado por el matrimonio, la procreación de los hijos y el cuidado de la casa, sin placer ni dolor [es decir, sin pasiones], se ha hecho inseparable de Dios y ha resistido a toda tentación» (*Stromateis* 7.12). La opinión que el matrimonio, con todos sus deberes, puede ser una disciplina provechosa para alcanzar las alturas místicas, va a ser pronto abandonada, como veremos, tanto en la Iglesia de oriente como en la de occidente. Pero con la conciencia cada día mayor que hoy tenemos de la importancia del laicado en la Iglesia, es especialmente interesante el recordar que uno de los primeros y más influyentes Padres de la Iglesia no creyó que la perfección de la vida mística estuviera fuera del alcance de los cristianos casados.

Orígenes

Orígenes (c. 185-254) nació en Alejandría de padres cristianos fervientes. Su mismo padre Leónidas le enseñó las Escrituras, que en gran parte Orígenes se sabía de memoria desde niño, pues aquél le hacía recitar todos los días un determinado número de versículos. El historiador de la Iglesia Eusebio (c. 260 — c. 340) dice que ya en los primeros años de su vida Orígenes había llegado al convencimiento de que las narraciones de la Escritura tenían un sentido mucho más profundo que el obvio y «literal», idea que más tarde desarrolló hasta llegar a ser el padre de la interpretación alegórica o «mística» de los sagrados libros. Más tarde se le envió a la escuela catequética en donde estudió bajo la dirección de Clemente, y se familiarizó también con la filosofía y literatura paganas. Cuando el maestro de Orígenes huyó de Alejandría durante la persecución de Septimio Severo, su padre sufrió el martirio. El mismo Orígenes estaba tan ansioso de imitarle, que su madre tuvo que esconderle los vestidos para impedirle que saliera de casa. Él era el mayor de siete hermanos y el único soporte de la familia después de la muerte del padre. Orígenes no quiso defraudar a su madre y llevó adelante la numerosa familia dando lecciones. Cuando terminó la persecución, Orígenes, a los dieciocho años, fue nombrado sucesor de Clemente como jefe de la escuela catequética. Inmediatamente vendió todos sus libros paganos, abandonó sus otras enseñanzas y se dedicó de todo corazón al estudio de la Escritura. Durante este tiempo tomó una determinación que iba a lamentar profundamente más tarde. En su celo juvenil interpretó y cumplió literalmente las palabras de Cristo de que «hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los

cielos» (Mt 19, 12). Quizá esta desgraciada aplicación literal de un texto con un significado metafórico contribuyó también a su posterior y exagerada interpretación alegórica de las Escrituras, aunque ésta había sido la concepción alejandrina desde Filón.

Durante sus primeros años en la escuela catequética Orígenes se dedicó enteramente a la enseñanza, en la que alcanzó grandes éxitos. Emprendió también diversos viajes. Hacia 212 fue a Roma y tres años más tarde a Palestina huyendo de la persecución del emperador Caracalla. Allí dos obispos le pidieron que predicara. Sin embargo, su propio obispo Demetrio lo consideró como una falta de disciplina y le hizo regresar. A partir de 220 Orígenes comenzó también a escribir por indicación de un rico converso que puso a su disposición los necesarios estenógrafos y copistas. En 230 volvió a Palestina y allí los mismos obispos que le habían pedido antes que predicara le ordenaron de sacerdote a pesar de su automutilación. Este proceder irregular enfureció a su obispo Demetrio, quien convocó dos sínodos en 230 y 231, quienes depusieron a Orígenes de su oficio de enseñar y de su sacerdocio y le excomulgaron de la Iglesia de Alejandría. Orígenes se fue entonces a Cesárea, donde fundó una escuela similar a la de Alejandría y allí continuó su enseñanza y su trabajo literario. En la persecución de Decio (250) fue encarcelado y sufrió prolongados tormentos, cuyos efectos precipitaron su muerte pocos años más tarde [3].

Orígenes fue uno de los pensadores más originales que haya tenido la Iglesia y uno de sus más grandes doctores místicos. En la introducción al *Comentario del Cantar de los*

3. En el concilio de Constantinopla de 553 fueron condenadas como heréticas algunas de sus doctrinas, pero, como tienen muy poca conexión con su teología mística, no las vamos a discutir aquí.

cantares de Orígenes, el padre Lawson le llama el «doctor místico» *(Ancient Christian Writers* 26). Su vida estuvo plena y totalmente dedicada al estudio de las Escrituras, a la oración y a la enseñanza; él mismo la describe en su retrato del maestro cristiano en el *Comentario a la carta a los Romanos de san Pablo,* aunque no quería reconocer que él mismo era su más perfecto representante: «Si, por lo tanto —escribe Orígenes—, queremos conocer algo sobre las cosas secretas y escondidas de Dios... debemos buscar llenos de fe y humildad en esos juicios de Dios que están más profundamente escondido en los escritos divinos. Y ésta es la razón por la que dijo el Señor: "Investigad las Escrituras." Porque el Señor sabía que estos secretos no pueden ser descubiertos por aquellos que, ocupados con otras cosas, oyen o leen las Escrituras superficialmente, sino sólo por aquellos que penetran más profundamente en las divinas Escrituras con un corazón puro y simple, bajo el yugo del trabajo y de constantes vigilias, entre los cuales yo sé perfectamente bien que no me cuento.»

La doctrina mística de Orígenes está fundada en la relación de semejanza que existe entre Dios y el hombre. El fundamento de la belleza del alma, enseña en su *Comentario al Cantar de los cantares,* el libro de la Biblia más apreciado por todos los místicos, es su creación como imagen de Dios. Pero esta imagen fue enturbiada por el primer pecado del hombre, de tal manera que ahora nos encontramos con dos imágenes, la que el hombre recibió de Dios, y la imagen «terrena» que el hombre asumió cuando fue echado del paraíso, como explica Orígenes en sus homilías sobre san Lucas. Cuando al alma se acerca al Verbo de Dios recibe de nuevo la belleza que le pertenecía en su estado original. Es lo que ocurre en el bautismo, que es el comienzo y la fuente de los dones de Dios. Es un lavado tanto del alma como del cuerpo, y Orígenes te-

nía una fe total en su perfecta eficacia. «Porque no solamente el alma es llamada a la salvación —escribe en un pasaje de su *Comentario al evangelio de san Juan*—, sino que también el cuerpo, que el alma emplea como un órgano para sus actividades, ha de ser santificado... y este bautismo se llama divino, porque ya no es sólo agua; está santificado por una invocación mística... Porque primero se han de hacer discípulos aprendiendo las doctrinas de la fe, después guardando lo que se les ha mandado respecto a las virtudes morales, y así han de ser bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. ¿Cómo puede ser simple agua lo que se recibe junto con éstos, si participa en el poder de la santa Trinidad y ha sido unido a la virtud moral e intelectual?» De este y otros muchos pasajes deducimos claramente que Orígenes daba una gran importancia tanto a la rectitud doctrinal como a la virtud moral, que consideraba como condiciones previas a toda vida cristiana y por lo tanto también de la vida mística. Aquí comienza el ascenso espiritual que Orígenes presenta en términos muy semejantes a la clásica triple vía de purificación, iluminación y unión. Escribe en su *Comentario al Cantar de los cantares:* «Este libro viene al final, de suerte que un hombre pueda llegar a él cuando su modo de vivir ha sido *purificado* y él ha *aprendido a conocer* la diferencia entre las cosas corruptibles y las incorruptibles; de tal manera que ninguna de las metáforas que se emplean para describir el *amor* de la esposa para con el esposo del cielo —es decir, del alma perfecta para con el Verbo de Dios— puede hacerle tropezar.»

En el capítulo XIV del mismo comentario, Orígenes describe con mayor detalle el camino místico. La vía purgativa es el «invierno del alma», en el que ésta todavía está en medio de las tentaciones y no recibe ni consuelo ni ninguna inteligencia superior del estudio de las Escrituras, finalidad que para Orí-

genes es inseparable de la vida espiritual. Si el alma llega a superar satisfactoriamente esta etapa, entonces aparece la primavera en la que el alma-esposa va a disfrutar de un período de calma y reposo. Dios la llama entonces no solamente a renunciar a todos los vicios carnales —esto ya se ha alcanzado a través del «invierno»—, sino también a abandonar toda ocupación con las cosas visibles para poder alcanzar lo que es invisible y eterno. Después de esto el alma se siente atraída hacia el último estadio, en el que el alma-esposa contempla las cosas que son totalmente espirituales y eternas.

En este estado el alma se ve llena de conocimiento místico, que se recibe directamente de Dios sin ninguna intervención humana ni angélica. Orígenes fue un investigador de la Biblia, un gran intelectual, y de ahí que sus enseñanzas místicas carguen el acento en la iluminación del entendimiento. Interpreta los besos del esposo en el Cantar de los cantares como «divinas enseñanzas y sentidos revelados a nuestro corazón sin ayuda de ningún instructor», y considera el conocimiento que nos da el Espíritu Santo como el mayor de los dones espirituales. «La función suprema del conocimiento —escribe— es conocer a la Trinidad; y, en segundo lugar, conocer la creación de Dios»; y por lo tanto, a pesar de su afirmación de que en uno de los estadios del camino místico el alma debe apartarse de todas las cosas visibles, Orígenes no considera innecesario el conocimiento de la creación. Y de todas las cosas creadas lo más necesario es que el alma se conozca a sí misma. Porque si el alma no se sabe creada a la imagen de Dios y no aprecia su original belleza, no podrá conseguir la unión con Cristo. Este conocimiento debe ir muy al fondo. Orígenes insinúa un «examen de conciencia» de una modernidad sorprendente. El alma «ha de conocer, por ejemplo, si es de buena disposición o no, y si es o no de recta intención; y siendo efectivamente

de recta intención, ha de saber si, en pensamiento y en acción, tiene el mismo celo por todas las virtudes, o solamente por las cosas que son necesarias o fáciles; además, si hace progresos y avanza en el conocimiento de las cosas, y crece en virtudes; o si quizás está detenida... o si lo que hace sirve únicamente para su propio aprovechamiento; o si puede también beneficiar a otros». No es esto todo. Orígenes exige que su alma-esposa tenga un conocimiento psicológico extraordinariamente sutil de sí misma; porque se ha de preguntar si únicamente controla su mal humor con determinadas personas, dejándole rienda suelta con las demás; si consiente con su melancolía y mal carácter solamente algunas veces o siempre o nunca; si fácilmente se deja arrastrar por las palabras sin prestar atención a la verdad de lo que se dice, si reacciona rápidamente a la alabanza o al reproche. Un meticuloso examen es necesario para que el alma, «contemplando la belleza que recibió al ser creada a imagen de Dios, pueda juzgar cómo puede ser renovada y restaurada».

Cuando el alma está tan purificada e iluminada por el conocimiento de sí misma que está ya unida con Dios, recibe la sabiduría y produce los «frutos del espíritu: alegría, amor, paz y los demás». Entonces se desarrollarán también totalmente sus propios sentidos espirituales. Orígenes fue el primero en enseñar que, si el cuerpo tiene cinco sentidos, también el alma los tiene. Esta doctrina que, como dice él, ha encontrado en las Escrituras, la explica en su obra contra el filósofo pagano Celso. Existe un sentido divino de la vista por el que el hombre puede ver a los ángeles, el sentido del oído por el que el hombre distingue las voces inaudibles, el sentido del gusto que gusta del pan vivo que desciende del cielo, un olfato espiritual que percibe lo que san Pablo llama «el buen olor de Cristo» (2 Cor 2, 15), y un sentido del tacto por el

que, como san Juan, el hombre puede tocar al Verbo de vida (1 Jn 1, 1). En su *Comentario al Cantar de los cantares* desarrolla esa idea, explicando cómo Cristo satisface todos estos sentidos del alma: «Él [Cristo] es llamado la verdadera luz, para que los ojos del alma tengan algo que los alumbre. Él es el Verbo, para que sus oídos tengan algo que oir. Es el pan de vida, para que el paladar del alma tenga algo de que gustar. Y de la misma manera se le llama también ungüento, óleo, para que el olfato del alma pueda aprehender la fragancia del Verbo. Por la misma razón se dice de él que es capaz de ser sentido y tocado, y se le llama el Verbo hecho carne, para que las manos del alma interior puedan tocar al Verbo de la vida. Pero todas estas cosas son una única y misma cosa, el Verbo de Dios, que se adapta a los diferentes modos de oración... y de ese modo no deja vacía de su gracia a ninguna de las facultades del alma.»

Por lo tanto, existe en cada alma humana la capacidad de percibir las cosas divinas a través de unas facultades correspondientes a las de los cinco sentidos corporales. Esta capacidad se pone en acción por medio del Verbo divino, que satisface todos los «sentidos» del alma. Es una experiencia mística que corresponde, por ejemplo, a las palabras del salmista: «Gustad y ved cuán suave es el Señor» (33, 9). Nada tiene que ver, en cambio, con experiencias imaginarias en que el hombre oye, ve, huele o gusta cosas que no existen. El mismo Orígenes explica que estos sentidos «se adquieren por el ejercicio, y decimos que se ejercitan cuando examinan el sentido de las cosas con una percepción más aguda». Porque la experiencia mística de Orígenes está indisolublemente unida al conocimiento. Ahora bien, de la misma manera que el conocimiento del mundo exterior nos llega a través de nuestros sentidos corporales, así el conocimiento del mundo espiritual

nos llega por los sentidos del alma, cuando, como dice Orígenes, «el Verbo de Dios toma posesión de su oído, de su vista, de su tacto y de su gusto», porque «el que ha alcanzado la cumbre de la perfección y de la felicidad será deleitado por el Verbo de Dios en todos sus sentidos». El total desarrollo de los sentidos del alma entra en la perfección de la vida mística; cuando el Verbo divino los haya satisfecho totalmente, perderán todo deseo de las demás cosas.

La persona que ha llegado a este estado recibe la «herida de amor». «Si hay alguien —escribe Orígenes— que alguna vez se haya visto encendido por este fiel amor del Verbo de Dios... de tal manera que esté ansiándolo y deseándolo de día y de noche, no podrá hablar de nada más que de él... no podrá pensar en nada más, y no deseará, ni ansiará, ni esperará otra cosa que a él solo.» Ese tal podrá verdaderamente decir con la esposa del Cantar de los cantares: «He sido herida por el amor.» Estará totalmente bajo el imperio de Dios, que le conducirá a donde él quiera. Pero el hombre se ha de preparar, y naturalmente además de las prácticas de las virtudes, este estado se nos da por medio de la oración. En su breve tratado sobre la oración Orígenes esboza un plan que hoy nos parece extraordinariamente moderno. Al principio debemos glorificar a Dios por Cristo en el Espíritu Santo; después tenemos que dar gracias a Dios por todos los beneficios que de él hemos recibido, y a continuación debemos confesar todos nuestros pecados y pedir que se nos perdonen. Solamente entonces podemos pedir a Dios sus dones. Orígenes querría que sólo pidiéramos dones espirituales. Porque la petición del padrenuestro, generalmente traducida como «el pan nuestro de cada día», la explica como significando «supersubstancial» (el término griego *epiousios* se encuentra muy pocas veces y es difícil de traducir exactamente), de acuerdo con su tendencia ge-

neral a la exégesis mística o espiritual. Orígenes escribe: «El pan supersubstancial es lo que más se adapta a la naturaleza racional... dándole al alma la salud, el bienestar y la fuerza, y dándole al que come de él la participación de su propia inmortalidad. Porque el Verbo de Dios es inmortal.» Y así el «pan supersubstancial» es el «Verbo de Dios», pero es difícil determinar cuál sea el sentido exacto de este pan tanto en éste como en muchos otros pasajes de la obra de Orígenes. Aquí parece referirse a la eucaristía; pero puede también referirse al Verbo encarnado, o incluso al Verbo de Dios en la Escritura, porque una de las características más sorprendentes de la mística de Orígenes consiste en que a las palabras de la Escritura les da una eficacia casi sacramental, palabras que para Orígenes son el verdadero alimento del que se nutre la vida mística.

En su *Comentario al Cantar de los cantares,* Orígenes escribió que el hombre debía aprender a distinguir entre las cosas corruptibles y las incorruptibles. En su *Exhortación al martirio,* dirigida a dos amigos suyos que fueron encarcelados en la persecución de Maximino Thrax (c. 235), quince años antes de que él mismo tuviera que padecer por la fe, Orígenes escribió que los favores de Dios superan en mucho los sufrimientos del mártir; más aún, el mismo martirio es para Orígenes la consumación de la vida mística como lo es de la vida cristiana en general. Porque el martirio es el cumplimiento final del deseo que tiene el místico de unirse totalmente con Dios: «Creo que aquellos aman a Dios con toda su alma, quienes, por su inmenso deseo de estar unidos con él sin distracción ni nada que los pueda estorbar... sufren la separación de su cuerpo.» Porque «el que da testimonio de alguien [y mártir significa literalmente testigo], especialmente en tiempos de persecución y prueba de la fe, se une y adhiere a aquél en cuyo

favor da testimonio». Pero esta última unión lleva también consigo unas especiales iluminaciones místicas, de tal manera que Orígenes puede consolar a sus amigos con la promesa de que ahora especialmente son «dignos de ver más profundamente los misterios de Dios, tenéis un conocimiento más rico y más profundo... Para vosotros ha llegado el momento en el que vuestro fin se va a cumplir... Mi deseo es que se cumpla por medio de una comprensión, mayor, más sublime y más plena que trascienda toda la naturaleza humana, de las palabras y la sabiduría de Dios».

De este modo presenta Orígenes el camino místico del hombre, hecho a imagen de Dios, desde sus comienzos en el bautismo a través del «invierno» purgativo y de la «primavera» de la iluminación del alma hasta su último encuentro con Dios en la perfección de la vida mística y del martirio. Ha sido inmensa la influencia que las doctrinas de Orígenes han ejercido sobre la mística posterior. Pero cuando después de su muerte gradualmente fueron cesando las persecuciones, se añadió otro elemento que fue decisivo en el desarrollo de la mística: el continuo desarrollo de la vida ascética en la Iglesia.

IV

EL DESARROLLO DE LA VIDA ASCÉTICA

METODIO

El desarrollo de la vida ascética de eremitas, monjes y vírgenes no deja de tener su relación con la espiritualidad del martirio. La perspectiva de sufrir por Cristo acarreaba un considerable despego de todos los intereses terrenos, prontitud a abandonar las riquezas, la familia, los amigos, la salud y aun la misma vida. Los que seguían el consejo de Cristo: «Cuando os persigan en esta ciudad, huid a otra» (Mt 10, 23), tenían que huir ahora al desierto como al lugar más seguro y llevar allí por necesidad una vida de gran austeridad. Además, ideal de la virginidad, expuesto ya por san Pablo en el capítulo 7 de su primera carta a los Corintios, suponía retirarse de la vida ordinaria, y como las vírgenes, eremitas y monjes estaban totalmente dedicados a la oración, su comunión con Dios les llevaba a experiencias místicas tanto como pudiera hacerlo el sacrificio de los mártires.

Es más, en el primer gran tratado sobre la virginidad, el *Symposium* de Metodio, escrito entre los años 270 y 290, se nos dice que las vírgenes son verdaderos mártires, «porque tienen el valor durante toda su vida de no apartarse del combate verdaderamente olímpico de la castidad» (7, 3). Práctica-

mente, no conocemos nada sobre la vida de Metodio, excepto el hecho de que fue un asceta y un maestro, quizá obispo, y que acaso sufrió el martirio. Vivió en Lycia; quizá también en Panfilia, en la costa sur de Asia Menor. Para Metodio, contra Clemente de Alejandría, la perfecta vida cristiana implica la virginidad. En su pensar, la castidad matrimonial es muy inferior, pues escribe: «También la practican los que viven castamente con sus esposas: crecen como si fueran pequeños retoños alrededor del tronco del árbol de la castidad... no llegando lo suficientemente alto como nosotros [es decir, los vírgenes] para alcanzar sus ramas más altas, pero también ellos producen retoños de castidad, aunque pequeños.»

Aunque Metodio admite que la castidad ha de ir acompañada por las otras virtudes, sin embargo la coloca en la cumbre de todas, incluso de la caridad, porque dice que «nada es superior a la castidad en su poder para reintegrar a la humanidad al paraíso», e incluso parece que quiera igualarla con la misma gracia, cuando escribe que «la ley no estaba en absoluto adecuada para liberar de la corrupción a la humanidad, mientras que la virginidad, que sucede a la ley, ayuda a los hombres en el servicio de los mandamientos de Cristo». No hay que sorprenderse, pues, de que para Metodio la virginidad sea la base de la vida mística. Porque únicamente la virgen es la esposa de Cristo, como la Iglesia es su esposa por excelencia. Metodio también fundamenta la vida espiritual sobre la semejanza de Dios en la que el hombre fue creado y que le ha sido restaurada por el bautismo, porque «los que han sido bautizados en Cristo se hacen realmente otros Cristos por la comunicación del Espíritu, y es la Iglesia la que realiza esta transformación en una imagen clara del Verbo». Pero los mismos hombres deben alimentar esa imagen hasta llevarla a su plena belleza, y esto es precisamente

lo que hacen las vírgenes consagradas. Abandonan el mundo de los sentidos, ocupándose constantemente con el mundo del más allá, que Metodio presenta como un prado lleno de flores maravillosas. No se sabe exactamente si por medio de esta comparación quiere significar una experiencia genuinamente mística o simplemente un deliberado ejercicio de imaginación; pues inmediatamente después de estas palabras escribe que cuando las vírgenes mueran, los ángeles «las acompañarán al prado del que hemos hablado, en el que antes deseaban entrar, formándolo anteriormente en su imaginación». Más bien parece, pues, que a estas vírgenes se les enseñaba una forma de meditación que pretendía alentarlas a separarse de todas las bellezas creadas, para hacerles sensibles a la belleza del cielo. El cielo se describe en términos parecidos a los de Platón, quien presenta el mundo de las ideas como el verdadero mundo real, del que nosotros solamente podemos ver las sombras, como hombres que vivieran en una caverna en cuyos muros aparecieran las sombras de las cosas de fuera. Y así Metodio escribe que «allí [es decir, en el cielo] está la misma Justicia, y el mismo Amor... y todas las otras flores y plantas de la Sabiduría... de las que en este mundo sólo vemos sus sombras... porque en este mundo no existe una clara imagen de ellas, sino copias confusas». Sin embargo, por medio de la práctica de la virginidad podemos llegar a un estado en el que tocamos el cielo aunque tengamos los pies en la tierra, porque a través de ella imitamos a Cristo, que preservó su carne incorrupta en la virginidad. Porque la persona virgen, libre de los cuidados terrenos, se eleva sobre todos los sentimientos de placer y dolor en las «alas del alma», concepción que posteriormente va a desempeñar un papel muy importante en la doctrina mística posterior. La virgen ha preservado intactos sus cinco sentidos solamente para Cristo, con

el que quiere encontrarse como su verdadero Esposo en el día de la resurrección general, que para Metodio era inminente. Esta inminencia de la resurrección contribuyó a su desdén por el matrimonio, aunque naturalmente nunca llegó a condenarlo. La castidad, sin embargo, es, según él, la mejor preparación para la gloria de la inmortalidad. Metodio no describe ningún «matrimonio místico» sobre la tierra; estas bodas se reservan para el mundo futuro, para el que la virginidad es una larga preparación. Esto aparece claramente en el hermoso himno que canta una de las vírgenes al final de su tratado sobre la virginidad, y que tiene su fundamento en la parábola de Cristo sobre las diez vírgenes. Su estribillo es: «Castamente he vivido para ti, y manteniendo encendidas mis lámparas, Esposo mío, me adelanto a encontrarte.» La virgen todavía no se ha unido totalmente con Cristo, únicamente se ha preparado para su definitiva unión, y por eso canta: «Por ti, mi Rey, he rechazado el matrimonio mortal... y he caminado hacia ti en vestidos inmaculados para que pueda entrar contigo en tu bendita cámara nupcial.»

Atanasio: carta a las vírgenes

Muchas de las ideas de Metodio se vuelven a encontrar en los tratados posteriores sobre la virginidad. Uno de los mayores doctores de la Iglesia, san Atanasio (373), fue un vigoroso defensor de la vida virginal. Es más conocido por su defensa de la divinidad de Cristo en contra de Arrio, que enseñaba que el Hijo de Dios no era eterno, sino que había sido hecho por el Padre como un instrumento de la creación y había sido elevado a la divinidad por el mismo Padre. Atanasio era oriundo de Alejandría y probablemente fue educado en su escuela

catequística, en la que fueron maestros destacados Clemente y Orígenes. Fue uno de los principales oradores en el concilio de Nicea (325), en el que defendió la doctrina ortodoxa sobre la divinidad de Cristo contra Arrio, y en el año 328 fue nombrado obispo de Alejandría. Mas, por su constante oposición al arrianismo, que tenía poderosos defensores en la corte imperial de Constantinopla, repetidas veces fue depuesto de su sede y repuesto de nuevo, según la actitud que adoptaran los emperadores. Uno de sus cinco destierros lo pasó con los monjes en los desiertos de Egipto, con los que entabló relaciones fraternales admirando sobremanera su vida ascética y mística. Dio a conocer al occidente la vida de estos monjes, tanto personalmente en algunos de sus destierros pasados en Tréveris y en Roma como por medio de sus escritos, entre los que se encuentran diversos tratados sobre la virginidad que no se han descubierto hasta nuestro siglo[1].

La vida de la virgen, tal como la describe Atanasio, debe conducir fácilmente a la unión mística con Cristo, el Esposo. La virgen no debe pensar en nada terreno, y sólo debe conversar con Cristo en la oración, en todos los momentos del día, y alabarle constantemente en himnos y salmos. Atanasio recomienda un estricto ayuno. Los ascetas de su tiempo tomaban normalmente una sola comida al día, al atardecer, que consistía en pan, yerbas y aceite, permitiéndoseles muy raras veces alimentos más substanciosos como carne y huevos. Repetidas veces recomienda Atanasio a las vírgenes que no escuchen a los que quieren disuadirlas de su ayuno diciéndoles que podría dañar su salud: todo eso son tentaciones del demonio, mientras que el ayuno es «la vida de los ángeles, y el que lo practica pertenece al orden angélico». Atanasio, sin embargo, insiste

1. Publicados en las colecciones alemana, *Texte und Untersuchungen* 29.2 (1905), y francesa, *Muséon* 40 (1927) y 42 (1929).

vigorosamente en las virtudes cristianas, especialmente en la obediencia, en la caridad y en la paciencia, que deben acompañar a las prácticas ascéticas para que sean provechosas. Porque, «así como por la comida y la desobediencia Adán fue expulsado del paraíso, así —dice Atanasio— el que de nuevo quiere entrar en él lo tiene que hacer por medio del ayuno y la obediencia». La concepción de la vida mística como conquista del paraíso perdido es una doctrina característica del oriente. Pero, naturalmente, el paraíso en el que quiere entrar de nuevo el místico no es el paraíso terreno del Edén del que nos habla el Génesis, como han defendido algunos escritores modernos. Significa más bien el retorno del hombre a su primitivo estado de inocencia y conversación con Dios. Esta vida de obediencia y ayuno debe conducir también a experiencias místicas efectivas, entre las que Atanasio señala el «carisma [don] de las lágrimas». Únicamente reciben este don aquellos que tienen su pensamiento fijo en las cosas del cielo y que han mortificado sus cuerpos. Porque entonces reciben los «ojos interiores» de que hablaba Orígenes, con los que pueden ver las cosas que se les ocultan a los hombres ordinarios, tales como los tormentos eternos de los pecadores y las coronas y magníficos vestidos de los ciudadanos del cielo. Ciertamente, «el que tiene su pensamiento puro verá al mismo Dios con sus ojos interiores», según la promesa de las bienaventuranzas de que los limpios de corazón verán a Dios. Atanasio evidentemente aplica esta visión de Dios incluso a esta vida, aunque huelga decir que no cree que los místicos vean a Dios de la misma manera que lo ven los bienaventurados en el cielo. Sin embargo, es digno de notarse que Atanasio promete unas auténticas experiencias místicas como premio de una vida ascética, y que estas experiencias se referirán a las postrimerías del hombre. Todo el pensamiento de los padres, y especial-

mente el de los eremitas, monjes y vírgenes, estaba dirigido mucho más que el nuestro hacia el fin de este mundo y el retorno final de Cristo, y en consecuencia se precupaban menos que nosotros por este mundo presente, y de ahí la general decadencia de las ciencias naturales con todas sus implicaciones en los siglos siguientes y en la edad media. Las realidades que ascetas y vírgenes en general deseaban contemplar eran las del cielo y del infierno, y como estas realidades únicamente podían describirse por medio de símbolos, como en el Apocalipsis, Atanasio aconsejaba que se representasen en la imaginación los sufrimientos de los condenados y la alegría de los bienaventurados.

Atanasio también escribió la primera vida de santos, que fue el modelo de innumerables otras que se escribieron después y un poderoso factor en la conversión de san Agustín unos treinta años después. La *Vida de san Antonio* se escribió alrededor de 357, un año después de la muerte del santo a quien Atanasio había conocido personalmente. La extraordinaria historia de san Antonio parece una cosa increíble para los oídos modernos, especialmente para los occidentales. Pero en ella se pueden destacar las líneas fundamentales de la vida mística y su importancia para la comunidad cristiana considerada como un todo. Antonio (c. 251-356) era hijo de un rico labriego. Algo después de la muerte de sus padres, mientras escuchaba un sermón sobre Jesús y el joven rico, decidió abandonar sus riquezas, conservando sólo lo indispensable para el propio sustento y el de su hermana. Poco después oyó otro sermón sobre el texto. «No os preocupéis por el día de mañana», y de nuevo se decidió a actuar conforme a esas palabras. Entregó incluso lo poco que se había reservado, encargó su hermana a una comunidad de mujeres y comenzó a llevar una vida de gran austeridad en su propia casa. Pero

pronto su propia casa le pareció muy poco solitaria y se escondió en una tumba vacía fuera de la ciudad, que probablemente era la actual Queman el Arous, en la provincia de Benisouef, al sur de El Cairo, ¿Por qué una tumba? En su libro sobre la vida de san Antonio, el padre Bouyer, de la Congregación del Oratorio, dice que quizá la idea le fue inspirada por la historia que nos cuenta el Nuevo Testamento sobre los cerdos de Gadara: el endemoniado que vivía en las tumbas, donde el demonio era especialmente poderoso. Apenas se había instalado Antonio en el cementerio cuando comenzaron sus tentaciones. Mientras vivía en su casa a menudo había sido tentado a dejar su vida de austeridad, había soñado en hermosas mujeres y finalmente había visto un niño negro, una visión del demonio. Ahora en su nuevo retiro entre las tumbas, los ataques diabólicos se hicieron cada vez más frecuentes y poderosos: unas veces el demonio hería a Antonio hasta hacerle desvanecer, otras veces se le aparecían demonios en formas de reptiles, leopardos y leones; cuando la lucha llegó a su punto culminante y Antonio se sentía incapaz de vencer los poderes que le atacaban, Dios le envió una luz que hizo huir a los demonios. Al preguntar el santo a Dios por qué había tardado tanto en ayudarle, Dios le respondió: «Yo estaba presente, pero esperaba para verte luchar.» Entonces Dios le prometió estar siempre con él y hacer su nombre famoso.

Después de estas primeras victorias sobre los poderes del demonio, Antonio, que tenía entonces unos treinta y cinco años, decidió luchar contra ellos en el lugar donde se creía que eran aún más poderosos que entre las tumbas, y en donde el mismo Cristo había tenido que habérselas con ellos: en el desierto. Se fue a un lugar solitario cerca de Pispir, en la orilla oriental del Nilo, unas cincuenta millas al sur de la antigua ciudad de Menfis. Allí se instaló en las ruinas de un

castillo y no quiso ver a ninguno de los amigos que le habían seguido, alimentándose de una especie de pan duro, como la antigua galleta de los marineros, del que se proveía dos veces al año, y del agua de una fuente. En el desierto arreciaron tanto sus luchas con el demonio como sus visiones divinas. Después de llevar durante veinte años este género de vida, durante los cuales su fama se había extendido enormemente, sus amigos decidieron por fin entrar por la fuerza en su retiro para que los demás hombres que querían seguir esta vida pudieran ser guiados por su sabiduría. En este momento Atanasio introduce un discurso sobre la vida espiritual que probablemente refleja las enseñanzas que el mismo san Antonio daba a sus discípulos. En este discurso encontramos algunos principios fundamentales que han permanecido invariables en la teología mística hasta nuestros días. Después de afirmar que el demonio, por fuerte y astuto que sea, ya fue derrotado por Cristo de una vez para todas, de suerte que los cristianos no tienen por qué temer ser derrotados por él, Antonio se muestra muy firme con respecto a las experiencias extraordinarias tales como el conocimiento profético, que con frecuencia acompañan a la vida ascética. «No tenemos que hacerle mucho caso a estas cosas —escribe Antonio—, ni debemos emprender las fatigas del ascetismo para buscar el conocimiento del futuro, sino simplemente para agradar a Dios viviendo bien. Y tenemos que orar, no para conocer el futuro, ni lo tenemos que pedir como un premio a nuestro ascetismo, sino rogar que el Señor sea nuestro aliado en la victoria que hemos de conseguir contra el demonio. Pero si queremos algún día llegar a conocer el futuro, seamos puros de corazón. Porque estoy seguro de que si el alma es cada vez más profundamente pura y se encuentra en su estado natural, tiene una visión más clara y ve mucho más y más lejos

que los mismos demonios. Y el Señor puede entonces revelarle diversas cosas.»

Y, por lo tanto, y ante todo, las facultades y las experiencias extraordinarias no se han de desear, aunque puedan recibirse como premio de una vida pura. Porque entonces el alma adquiere una «clara visión», término que expresa el mismo fenómeno que la doctrina de los «sentidos del alma», ya que se trata de una visión espiritual distinta del conocimiento sensorial ordinario. Esta visión se desarrolla cuando el alma se encuentra en su «estado natural», idea que nos parece extraña pero que debemos de explicar porque es fundamental para entender la teología mística de la Iglesia oriental. Según el pensar de los padres griegos, el estado en que fue creado el primer hombre no era, como dijeron después los teólogos latinos, un estado «natural» al que después se le añadieron la gracia santificante y los dones «preternaturales» como la inmortalidad y la ausencia de la concupiscencia. El estado en el que fue creado el hombre es su estado «natural» sin pecado; y, por lo tanto, el hombre, tal como lo conocemos hoy, después del Pecado, se encuentra en un estado no natural; pero en la vida mística se encuentra de nuevo en su verdadera «naturaleza», tal como era en el paraíso. Y, por lo tanto, el objeto de la vida ascética es recobrar su verdadera naturaleza, y en el transcurso de ese nuevo encuentro pueden aparecer algunos de esos dones como el conocimiento profético. Otro de los puntos importantes es la enseñanza de Antonio sobre el discernimiento de espíritus, que él mismo había desarrollado en sus luchas contra el demonio, y que con algunas modificaciones ha permanecido como doctrina aceptada por la Iglesia hasta nuestros días. «Es posible —escribe Antonio— saber la diferencia entre el bueno y el malo [espíritus] cuando Dios los concede. La visión de algo santo no es turbu-

lenta... Sino que llega tan tranquila y sosegadamente que al instante se despiertan en el alma la alegría, el gozo y el coraje... Y los pensamientos del alma permanecen imperturbados y serenos, de tal manera que en su propia brillante transparencia el alma es capaz de comprender los diversos espíritus que se le presentan. El deseo de las cosas divinas... toma posesión del alma, y su ansia está en unirse completamente con ellas.» El ataque de los espíritus malos, por otra parte, está siempre acompañado por un temible estrépito, introduce el terror en el alma y puede conducir hasta una completa desintegración del carácter. Estas diversas características de los espíritus bueno y malo están también de acuerdo con la descripción que nos hace san Pablo de las obras de la carne, como riñas y disensiones, mientras las del Espíritu son de gozo y de paz.

Después de este discurso, Atanasio nos describe la última parte de la vida de Antonio, cuando se adentró todavía más en el desierto hacia el mar Rojo, hacia un «monte más escondido», un pequeño oasis donde se dedicó a cultivar cereales y tejer cestos, y en donde su retorno al estado «paradisíaco» se puso de manifiesto por su poder sobre los animales salvajes. Aunque todavía tuvo que luchar contra los ataques de los demonios, su vida cada vez se hizo más serena. Tuvo muchas visiones, viéndose a sí mismo «como si estuviera fuera de sí mismo», y llevado en alto por los ángeles, conociendo hechos futuros y acontecimientos que ocurrían muy lejos. Durante este tiempo su vida mística fructificó en un creciente apostolado; su fama se extendió rápidamente a través de Egipto y de continuo acudían muchos visitantes, incluso paganos, que iban a consultarle aunque a menudo no les podía hablar porque estaba en éxtasis. Además, con regularidad se dedicaba a viajar, para aconsejar a sus discípulos que se iban formando

en grupos —los comienzos de la vida monástica— y durante la controversia de Arrio (antes del 320) en que fue a Alejandría para defender la doctrina ortodoxa sobre la divinidad de Cristo. Únicamente durante sus últimos años de vida —vivió hasta los ciento cinco años— tuvo que abandonar su vida solitaria y ponerse al cuidado de dos monjes a los que había instruido.

A pesar de lo extraordinario del modo de vivir de Antonio, los grandes rasgos de su constante progreso en la vida espiritual constituyen una norma constantemente repetida en la mística cristiana. Ante todo nos encontramos con una completa separación del mundo, acompañada por una ardua lucha contra las tentaciones que surgen de la rebelión de la naturaleza humana, tipificadas por las visiones en sueños de hermosas mujeres. A este período le sigue otro de tentaciones mucho más violentas, atribuidas al demonio, pero también de una conversación mucho más íntima con Dios en las experiencias extáticas. En el tercer período, la vida mística se derrama sobre los demás: el mundo se introduce en su retiro para recibir una participación de la sabiduría que es un don del Espíritu Santo y el fruto más precioso de la vida mística.

A los lectores modernos quizá les desconcierten las prolijas descripciones de las luchas de Antonio contra los demonios, que se convertirán en un tópico de las vidas de los padres del desierto. Pero no hay que olvidar que en el tiempo de san Antonio el paganismo estaba todavía muy vivo en el mundo mediterráneo recién cristianizado, y que los poderes del mal, que los eremitas sentían alrededor de ellos, podían presentárseles a su imaginación bajo la forma de niños negros, animales y demás, mientras que su lucha interior contro ellos podía muy bien expresarse exteriormente por medio de ruidos e incluso de heridas autoinfligidas. El Cura de Ars, san Juan

Bautista Vianney, es un ejemplo posterior de este tipo de experiencias, y es uno de los más difíciles problemas de la teología mística determinar hasta qué punto estas experiencias tienen un fundamento objetivo en una realidad preternatural y en qué medida se deben atribuir a factores meramente psíquicos. No es de nuestra competencia el dar una respuesta decisiva a este problema, pero parece que en casos como el de san Antonio y en los posteriores padres del desierto los factores naturales, tales como la susceptibilidad a las alucinaciones debidas a la soledad solitaria del desierto, y los factores preternaturales, especialmente los aspectos demoníacos del paganismo, se combinaron para producir estas extrañas experiencias.

La más famosa colección de historias sobre la vida de los padres del desierto es la *Historia Lausíaca*[2], escrita por Paladio (muerto después del 431), amigo del célebre orador san Juan Crisóstomo («Boca de oro»). El mismo Paladio había vivido unos diez años como monje en Egipto y Palestina, y escribió su historia unos veinte años más tarde, siendo ya obispo. Sigue el modelo de la vida de san Antonio, pero nos muestra un estadio mucho más desarrollado de la vida monástica, cuando la huida al desierto se había convertido casi en una epidemia, y Nitria, un distrito de Libia al oeste del delta del Nilo, estaba poblada por miles de ascetas que vivían solitarios o en monasterios. Paladio exalta especialmente sus hazañas ascéticas, que a veces degeneraban en competiciones sobre quién podría ayunar más rigurosamente o dormir menos. Incluso la contemplación se había convertido en objeto de hazaña espiritual; uno de los monjes tomó la determinación de mantener su espíritu durante cinco días totalmente abs-

2. Llamada así porque fue escrita para Lausus, chambelán de la corte de Teodosio II.

traído en la contemplación de Dios, imponiéndose no descender del cielo; pero tuvo que bajar al tercer día, pues el demonio había pegado fuego a su celda. La lucha contra los demonios es, en efecto, el objeto especial de la vida solitaria, que únicamente se puede abrazar después que el monje ha realizado considerables progresos y ha superado las primeras tentaciones de volver al mundo. «Porque la guerra contra la impureza es triple —dice uno de los padres—. Al principio la carne nos ataca porque es fuerte; después las pasiones nos atacan a través de nuestra imaginación; y finalmente el mismo demonio en su maldad»; y son muchos los que no se libran de tentación en toda su vida, para que nunca se puedan enorgullecer. Porque los monjes del desierto conocen muy bien la posibilidad de las ilusiones, de las que la *Historia Lausíaca* nos ofrece ejemplos muy interesantes. Hubo por ejemplo un palestiniense llamado Valens que no quería recibir la sagrada comunión, porque decía que aquel día había visto al mismo Cristo y por lo tanto no necesitaba los sacramentos, mientras que otro, Abramius, un seglar, quería celebrar la eucaristía porque se imaginó que la noche anterior había sido ordenado sacerdote por el mismo Cristo. Se le curó de sus alucinaciones apartándole del desierto y obligándole a llevar una vida menos ascética.

Aunque la *Historia Lausíaca,* como muchas otras posteriores vidas de santos, se recree particularmente narrándonos los extraordinarios hechos ascéticos y los milagros realizados por los padres del desierto, también nos ofrece un atisbo de su vida mística, firmemente fundada en las Escrituras, de las que muchos padres del desierto se sabían largos pasajes de memoria. Así se nos dice que un monje llamado Isidoro tenía tal conocimiento «de la Sagrada Escritura y de los preceptos divinos, que hasta durante las comidas en comunidad tenía períodos de ausencia mental y permanecía en silencio. Y ur-

giéndole a que contase los detalles de su éxtasis, decía: "Estuve de viaje en mi pensamiento, ocupado en la contemplación."» De otro monje se nos dice que estaba en un «continuo éxtasis», porque pasaba mucho más tiempo con Dios que con las cosas de la tierra. En estos estados místicos con frecuencia recibían conocimientos proféticos y revelaciones sobre el otro mundo. Mas para una descripción más detallada de las experiencias místicas y de la teología de la vida mística de los padres del desierto tenemos que acudir a las obras de Evagrio Póntico y a las homilías del Pseudo Macario.

V

LA TEOLOGÍA MÍSTICA DE LOS PADRES DEL DESIERTO

A. LA MÍSTICA DE LA LUZ

El Pseudo Macario

Las cincuenta *Homilías espirituales* atribuidas a Macario de Egipto son, junto con los escritos de Evagrio Póntico, el documento más antiguo sobre la mística de los primitivos monjes cuyas proezas ascéticas nos describe la *Historia Lausíaca*. Las *Homilías espirituales* son de autor desconocido; en su mayor parte pertenecen a un autor de finales del siglo IV y principios del V. Modernamente se ha supuesto a veces que procedan de los mesalienses, una secta mística condenada por el concilio de Éfeso (431), que exageraba la necesidad y el poder de la oración y despreciaba los sacramentos como medios de salvación. Pero esta opinión no ha sido generalmente aceptada; las homilías pudieron muy bien ser coleccionadas y editadas en el círculo del gran místico ortodoxo Simeón, el nuevo teólogo (949-1022), y desde entonces desempeñaron un gran papel en la historia de la mística cristiana.

La mística que predica Macario (para emplear el nombre tradicional) es la mística de la luz. Las *Homilías* comienzan con una interpretación mística de los cuatro animales de la

visión de Ezequiel (Ez 1, 1ss; 20, 2ss), que son como símbolos del alma perfecta habitada por el Espíritu Santo: «El alma que llega a comunicar con el espíritu de su luz... se hace totalmente luz, totalmente rostro, y totalmente ojo, y no hay ninguna parte de ella que no esté llena de los ojos espirituales de la luz... porque en ella habita la inefable belleza de la gloria de la luz, que es Cristo.» Ésta es la meta a la que el autor de las *Homilías* quiere conducir a su discípulo, y esta visión será la que le guiará a través de todas las vicisitudes de la vida espiritual. Para alcanzarla ha de conocer ante todo dos cosas: la maldad del pecado y la omnipotencia divina, que es la única que puede liberar al hombre del pecado. Aun el mayor de los pecadores puede aspirar a la vida mística, con tal que reconozca su pecado y resueltamente se aparte de él, confiando en el Señor, «el verdadero médico». En un conmovedor pasaje Macario exhorta a su lector a que lo haga así: «Porque hasta un niño, tan débil para realizar cualquier cosa e incapaz de caminar con sus pequeños pies hacia su madre, puede sin embargo caerse y chillar y gritar porque la quiere. Y entonces la madre se compadece de él, y al mismo tiempo se alegra de que el pequeño la quiera tanto. Y como él no puede ir hacia ella, ella, movida por los deseos del niño y por su propio amor hacia su hijo, lo levanta y dulcemente lo acaricia y lo alimenta. Esto mismo hace el amante Dios con el alma que ve hacia él y suspira por él.» Cuando el alma del pecador se vuelve así hacia Dios como un niño hacia su madre, entonces, «como el mismo Dios se mueve todavía más por su propio amor y ternura, se le une espiritualmente, llegando a ser, como dice el Apóstol, un solo espíritu con ella. Porque cuando el alma se confía en el Señor, él se compadece de ella y se le acerca amorosamente y se le une, y el alma se esconde en la gracia de Dios... Su pensamiento habita en la Jerusalén celestial, por-

que ha sido arrebatada hasta el tercer cielo, unida al Señor y sirviéndole.» Esta unión amorosa con Dios presupone también un constante esfuerzo de parte del hombre. Debe renunciar completamente a sí mismo y abjurar de todas las alegrías mundanales, de todos los cuidados materiales y de los vanos pensamientos. Si el hombre actúa así, Dios le dará la especial ayuda de su Gracia, que Macario resalta mucho más que algunos de los otros padres griegos. Porque la ascética activa no es suficiente para llegar a la unión mística. Como en san Juan de la Cruz, doce siglos más tarde, las *Homilías* enseñan también la necesidad de las purificaciones «pasivas», llevadas a cabo por el mismo Dios que, cuando quiere, «se hace fuego, que quema toda falta y cualquier afección externa del alma», porque «el don del Espíritu Santo, que el alma fiel está a punto de recibir, se obtiene únicamente con mucho esfuerzo y paciencia, con tentaciones y pruebas, porque la libre voluntad se prueba por medio de la aflicción». En esta ardua jornada hacia Dios el hombre, sin embargo, no está del todo privado de consuelo; porque Dios también «cuando él quiere, se hace inefable y secreta tranquilidad, de tal manera que el alma puede descansar en la paz divina; y cuando él quiere, es alegría y descanso, acariciándola y protegiéndola».

Este tranquilo estado es la precondición de la verdadera oración mística, cuando el corazón y la mente están pacificados «de tal manera que el alma, en la plenitud de su gozo, se presenta como un inocente niño». Una vez en este estado ya nada la turba, sino que el alma «se alegra sobre todas las cosas del mundo», porque al fin ve, como tenía que ser, con los ojos de Dios. Si el hombre que ha alcanzado este estado no se siente satisfecho de sí mismo sino que insiste en la humildad y en el amor, alcanzará las experiencias del éxtasis «cuando el poder de Dios entre en él y purifique sus labios y su corazón y tome

cautiva a su mente en el amor de Dios». Es sin duda una de las primeras y más lúcidas descripciones que tenemos del éxtasis. Comienza en el cuerpo, que queda sin movimientos, después alcanza al corazón y finalmente se apodera de la mente «en el amor de Dios». Una vez más Macario nos lo presenta en téérminos de luz: «la luz que brilla en el corazón ha abierto la luz más íntima, profunda y escondida (es decir, en lo profundo del alma) de manera que el hombre entero se ve sumergido en esta suavidad y contemplación, no siendo ya señor de sí mismo, sino que se hace como un loco y bárbaro con este mundo por causa del amor excesivo y la suavidad y los misterios escondidos; de tal manera que el hombre durante este tiempo se ve liberado y alcanza su perfecta medida... pero después de esto se retira la gracia... y el hombre permanece en un camino inferior de perfección». Por tanto, la luz y la suavidad son la esencia de la experiencia mística que se nos acaba de describir: la mente es iluminada y las emociones son esclarecidas por la intensa suavidad del amor, mientras se suspenden tanto las actividades de los sentidos como las de la razón, y en todo lo que se refiere al mundo exterior el hombre se hace como «un loco y bárbaro», totalmente insensible a lo que ocurre a su alrededor.

Para alcanzar este estado no es en absoluto necesario abandonar todas las actividades externas. Ya hemos visto que los padres del desierto no solamente trabajaban con sus manos sino que tomaban parte en controversias teológicas; algunos incluso fueron nombrados obispos y tuvieron que abandonar su vida de ermitaños. Porque «puede suceder que un hombre que esté ocupado todo el día se entregue a la oración durante una hora, y que el hombre interior se absorba en la oración en las infinitas profundidades del otro mundo con tal suavidad que toda su mente se vea alienada y cautiva, de tal manera

que durante este tiempo se olvidan las preocupaciones terrenas porque se encuentran como llenos y cautivos de las cosas celestiales, infinitas e incomprensibles». Los éxtasis son generalmente de corta duración, de suerte que el hombre puede continuar su vida activa, «el cuidado de los hermanos y la administración de la palabra». Un estado todavía más elevado es el que los místicos posteriores llaman el «matrimonio espiritual», y que Macario describe según la teología metafórica que es típica de la mística de los padres. El alma que ha pasado a través de los éxtasis y que ha recibido los dones que acompañan a este estado de oración, tales como revelaciones especiales y el don de curar, no ha de contentarse con estas cosas por deseables que sean. Debe insistir «hasta que obtenga la unión perfecta, es decir el amor, que siendo inmutable e inquebrantable, hace a los que lo desean desprendidos y estables». La mayoría de los místicos posteriores, especialmente los dos grandes españoles, santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz, insisten en la estabilidad del amor entre Dios y el alma en el último estadio de la vida mística antes de su unión final en el cielo. Macario lo describe con imágenes magníficas. Nos presenta a Dios como sentado en su trono, «en la ciudad celestial, pero totalmente inclinado hacia el alma en su cuerpo. Porque la imagen del alma Dios la ha colocado arriba en la ciudad celestial de los santos, Jerusalén, pero su propia imagen, la de la inefable luz de su divinidad, Dios la ha colocado en el cuerpo del alma. Dios le sirve a ella en la ciudad de su cuerpo, y ella le sirve a Dios en la ciudad celestial... porque el Señor es la herencia del alma, y ésta es la herencia del Señor».

Esta admirable descripción de la unión de Dios con el alma refleja perfectamente tanto la trascendencia como la inmanencia de Dios. La trascendencia está expresada por la imagen del trono de Dios en la ciudad celestial, la inmanencia por la

propia imagen de Dios, impresa en el alma cuando está todavía en su cuerpo. Esta imagen es todo luz, y cuando el hombre se une a esta luz existe un perfecto y mutuo intercambio; Dios y el hombre se pertenecen mutuamente, pero no se identifican el uno con el otro. Se afirma a veces que todos los místicos son en el fondo panteístas de una u otra manera, convencidos de que en su elevada experiencia han llegado a ser una misma cosa con Dios y que han desaparecido todas las diferencias. Macario insiste contra este punto de vista en los términos más claros. Al final de una de las cincuenta *Homilías* escribe: «Oh inefable gracia de Dios, que él entrega graciosamente a los creyentes, para que Dios habite en un cuerpo humano, y que el hombre sea como una hermosa casa para el Señor. Porque así como Dios ha creado el cielo y la tierra para que el hombre los habite, también ha creado el cuerpo y el alma del hombre como su propia casa, para habitar y reposar en ella... teniendo a la amada alma, hecha a su imagen, como su esposa... Él es Dios, ella no es Dios. Él es el Señor; ella, la esclava. Él es el Creador; ella, la criatura. Él, el Hacedor; ella, lo que ha sido hecho. No hay nada de común entre su naturaleza y la de ella; pero por su infinito, inefable e incomprensible amor y gracia le ha complacido habitar en su criatura racional, la más honorable y elegida.»

Dios permanece siendo Dios y el hombre es hombre hasta en la más íntima unión. Pero habiendo sido el alma creada según la imagen de Dios, se le puede muy bien llamar «una participación de la naturaleza divina», una participación por causa del inefable amor de Dios que ha elegido como habitáculo a su criatura racional. Esta inhabitación divina que sólo se realiza plenamente en el estadio más elevado de la unión mística es un mutuo servicio de Dios hacia el alma y del alma hacia Dios, una unión esponsal de amor entre la criatura y el Creador.

Evagrio Póntico

La fuente principal que poseemos para la vida de Evagrio Póntico (m. 399) es la *Historia Lausíaca*. Pertenecía al círculo de los llamados Capadocios: Basilio de Cesarea, que le confirió el «lectorado», una de las órdenes menores, y el hermano de Basilio, Gregorio de Nacianzo, que le hizo diácono a la muerte de Basilio.

Estaba en la ciudad de Constantinopla, cuando el segundo Concilio general, en el año 381, y durante los pocos meses en que Gregorio fue patriarca de la ciudad. Al marcharse su mentor se quedó en la corte del nuevo patriarca Nectario y tomó parte activa en la controversia con los herejes arrianos. Durante este tiempo se enamoró de la esposa de uno de los altos oficiales de la corte. Su pasión fue correspondida; luchó contra ella aterrorizado por el escándalo que podría producir entre los herejes pero parecía totalmente incapaz de dominar su amor.

Al fin tuvo una visión de unos ángeles, en forma de soldados, que le ataron con cadenas, uno de los cuales tomó luego la figura de un amigo y le hizo jurar sobre el Evangelio que abandonaría inmediatamente la ciudad. Aunque había dado su juramento en un sueño, Evagrio se consideró obligado por él y arreglando todas sus cosas al día siguiente se marchó a Jerusalén. Allí conoció a santa Melania la Mayor, una noble mujer romana que había abrazado la vida ascética bajo la influencia de san Jerónimo y Rufino, el traductor latino de Orígenes. Melania le persuadió a que rompiera de una vez para siempre con el mundo y se fuera a Egipto a vivir con los padres del desierto. Allí pronto se convirtió en miembro prominente de uno de los grupos más cultos — la mayoría

de los monjes de Egipto eran casi analfabetos—, secuaces de Orígenes y muy versados en las especulaciones filosóficas y teológicas. Por esta razón Evagrio fue condenado junto con Orígenes en el concilio de Constantinopla, el año 553. De ahí que las enseñanzas místicas de Evagrio sean altamente filosóficas, incluso esotéricas. Divide la vida espiritual en dos partes, a una de las cuales llama «práctica» y en lo fundamental corresponde con la que posteriormente será llamada ascética, y la otra «gnóstica», en el sentido de san Clemente de Alejandría, es decir contemplativa. El estadio contemplativo a su vez se divide en dos: la gnosis inferior, la contemplación de los seres creados en sus causas, es decir el reflejo de los atributos divinos en las criaturas, y la gnosis superior, la contemplación del mismo Dios.

Evagrio carga todo el acento en la necesidad de un alto grado de virtud, sin el cual es imposible alcanzar la contemplación. Considera la ira como el mayor obstáculo para la vida espiritual, por ser el vicio característico de los demonios. Los pensamientos de odio y de venganza invadirán al monje especialmente durante el tiempo de la oración, y a menos que los supere por medio de la bondad y el amor fraterno nunca podrá hacer verdaderos progresos. Para suavizar el alma endurecida por el pecado, el monje necesita ante todo el don de las lágrimas. Este don de ninguna manera se ha de equiparar con la tristeza, puesto que la tristeza, como la ira, es el peor enemigo de la oración. No, las lágrimas de contrición son lágrimas saludables, un signo del comienzo de la salud espiritual, no de decaimiento, y aunque son especialmente necesarias al comienzo, en cierto modo deben acompañar al monje a través de todo su camino espiritual, porque dice Evagrio: «Si te parece que en tu oración ya no necesitas llorar más por tus pecados, considera cuán lejos estás de Dios, cuan-

do deberías estar siempre con él, y llorarás todavía más»[1]. Estas lágrimas pueden coexistir con la alegría porque la oración es el fruto de la alegría y la gratitud, estando edificada sobre el fundamento sólido de todas las virtudes. Ésta es la vida «práctica», y el modo de oración que le corresponde es la salmodia, es decir la oración vocal, pues, escribe Evagrio, «calma las pasiones y hace cesar la intemperancia del cuerpo». En pocas palabras, a través de la práctica de la virtud y de la oración vocal el hombre llega al comienzo de la *apatheia*, es decir, de la liberación de todas las pasiones, cuando la ira, la codicia y las otras pasiones están ya casi totalmente superadas y el alma está suficientemente en paz para ser introducida en la «gnosis» inferior, en la que Dios se contempla como reflejado en la creación. Es difícil determinar qué entiende exactamente Evagrio por esta especie de contemplación; a veces parece como una especie de meditación en el sentido moderno, porque opone la fatiga y la lucha que supone a la perfecta paz y tranquilidad del estadio superior. Aconseja, por ejemplo, al eremita que reflexione sobre la mortalidad de su cuerpo y la vanidad del mundo y que se acuerde del estado de las almas en el infierno, con su profundo silencio interrumpido solamente por horrorosos alaridos. Además, durante este estado los demonios estarán especialmente activos, porque a nada le tienen más odio que al hombre que pretende introducirse en la oración mental. La demonología de Evagrio, que desempeña una parte muy importante en su doctrina mística, está basada en las experiencias del desierto tal como las tenemos descritas en la vida de san Antonio y en la Historia Lausana. Según Evagrio, toda la lucha entre los eremitas y los demonios se

1. Del tratado *Sobre la oración*, que después de la condenación de Evagrio circuló bajo el nombre de san Nilo, pero que ha sido reconocido como una obra de Evagrio por la ciencia moderna, especialmente por el jesuita francés I. Hausherr.

refiere exclusivamente a la oración contemplativa, que el demonio pretende impedir a toda costa. Y esto lo hace insinuando malos pensamientos al contemplativo, especialmente los de gula, fornicación, avaricia, tristeza, descorazonamiento (o acedia), vanagloria y orgullo, la base para los posteriores «siete pecados capitales». Estos pensamientos impiden al monje orar como debe, y a medida que va progresando cada vez podrá dominarlos con más facilidad; pero cuando haya alcanzado la «gnosis» superior, el estadio que podemos llamar propiamente de oración mística, los demonios van a usar otros medios de ataque.

Este estadio, al que Evagrio llama también «oración pura», pertenece especialmente al entendimiento, en griego *nous,* según la división que nos da Evagrio del hombre en cuerpo, al que le corresponde la salmodia, alma, que actúa en la contemplación inferior, y entendimiento, que es la parte superior del hombre y el elemento que verdaderamente le hace hombre. En sus trabajos filosóficos Orígenes se había entregado a ciertas especulaciones sobre la preexistencia del alma como un espíritu puro, cuya «caída» en el cuerpo humano fue debida a un pecado que se cometió en aquella vida primitiva y totalmente inmaterial. Esta fue una de las principales teorías por las que posteriormente fue condenado, y esta teoría está en la base de la doctrina de Evagrio sobre la contemplación superior como la única propia actividad de la mente humana, y por lo tanto del hombre, que esencialmente es *nous*. Todas las cosas, desde el cumplimiento de los mandamientos en la vida «práctica» hasta la contemplación de las criaturas espirituales y la adquisición de la *apatheia,* no son más que medios para llegar a la verdadera gnosis, la contemplación del mismo Dios, a quien Evagrio a veces llama la «mónada», y otras veces la Trinidad, aunque en su teología las tres divinas Personas no

desempeñan ningun papel, y cuando él dice Trinidad no es más que otro nombre para designar al único Dios. Pero ¿cómo puede el hombre contemplar a Dios en esta vida?

No tiene otro camino que el de ver su imagen en el entendimiento mismo. Y esto sólo es posible desnudándolo de todas las imágenes, incluyendo la del mismo Cristo, quien, por consiguiente tiene una importancia relativamente menor en la doctrina mística de Evagrio. Por lo tanto, rechaza todas las visiones, cualesquiera que sean, atribuyéndolas al demonio que toca ciertas partes del cerebro y así produce estas alucinaciones. La verdadera visión de Dios es una luz sin forma en el «entendimiento desnudo» que se contempla a sí mismo; pero, como Macario, Evagrio nunca deja de insistir en la diferencia fundamental entre Dios y el hombre, hasta en la experiencia mística más elevada, que los padres griegos gustan de llamar deificación. Porque solamente Dios es Dios por esencia, mientras los hombres se hacen «dioses» por gracia. Además, igual que Macario, Evagrio insiste en la necesidad de la gracia para alcanzar la verdadera gnosis. Únicamente Dios puede pacificar lo bastante el entendimiento humano para esta contemplación; porque mientras que la contemplación inferior de las criaturas está bajo el poder del entendimiento humano, «la contemplación de la Trinidad no depende de él, sino que es un eminente don de la gracia».

¿En qué consiste, pues, esta contemplación? Es una conversación del entendimiento con Dios, en la que el entendimiento está completamente libre de todo objeto y lleno de esta «luz sin forma», «dichosa la mente que al tiempo de la oración se hace inmaterial y sin posesiones». En la teología mística de Evagrio no se trata de éxtasis. La mente que ha sido vaciada de todo contenido, contempla a Dios en su imagen en la que fue creada, y así vuelve a su estado original

puramente espiritual, se hace igual a los ángeles. Este «angelismo» es una de las más importantes características y a la vez uno de los peligros de la mística de Evagrio. El último fin del contemplativo es liberarse tanto del cuerpo como del alma — en el sentido que le da Evagrio como la sede de la imaginación — y llegar a ser un entendimiento puro, como los ángeles, porque éste fue su primitivo estado, del que cayó. Estas enseñanzas no son aptas para todo el mundo. A los novicios en la vida espiritual no se les debe decir nada sobre estos misterios, sino que deben ejercitarse en la virtud, en la salmodia y más adelante en la meditación. Únicamente Dios les puede introducir en el estado de la pura contemplación, pero cuando se haya alcanzado ésta, el hombre debe guardar su mente totalmente libre y abandonarse a la acción divina. Esta doctrina sobre el vacío del entendimiento para poder contemplar la luz divina ha tenido una profunda influencia en la Iglesia ortodoxa y en el hesicasmo del siglo XIV.

B. LA MÍSTICA DE LA OSCURIDAD

GREGORIO DE NISA

Gregorio de Nisa (m. 394) es uno de los pensadores y místicos más originales de la Iglesia oriental, cuya importancia como teólogo místico ha sido redescubierta en occidente en estos últimos tiempos. Como Orígenes, de quien era discípulo, Gregorio procedía de una familia fervorosamente cristiana. Su hermano mayor Basilio, no sólo fue el gran obispo que defendió la divinidad de Cristo contra los arrianos, sino también el fundador del monacato en Oriente, al que dio la regla aún

vigente en nuestros días. Su abuela, Macrina la Mayor, su madre Emelia, su hermana Macrina la Joven, y su hermano, Pedro de Sebaste, son todos venerados como santos. Es curioso que Gregorio en su juventud no demostrara el menor interés por las cosas espirituales. Es verdad que en un principio quiso ser sacerdote como su hermano Basilio, que se había encargado de su educación, pero pronto abandonó esta idea para dedicarse a la profesión laica más brillante de la oratoria. Parece que también se casó. Tanto a su hermano Basilio como a su amigo y tocayo Gregorio de Nacianzo les disgustaba la vida mundana de Gregorio e intentaron persuadirle a que la abandonara.

Sus esfuerzos finalmente tuvieron éxito, y en el año 372 Basilio, que era entonces obispo de Cesarea en Capadocia, le puso al frente de la pequeña y difícil diócesis de Nisa, que él mismo consideraba como «un desierto». Gregorio no era un buen administrador y cometía imprudencias en materias de finanzas; como también era un devoto defensor de la divinidad de Cristo, el emperador Valente, que era arriano, le destituyó. Al morir en el año 378 el emperador, Gregorio volvio triunfalmente y un año más tarde ocurrió la muerte de su hermano Basilio, cuya poderosa personalidad había oscurecido la de su hermano menor. A partir de estas fechas Gregorio desempeñó un papel muy activo en todos los negocios de la iglesia oriental, además de escribir una serie de importantísimos tratados. Viajó constantemente; en el año 381 estuvo presente en el concilio de Constantinopla, donde tuvo una parte muy importante en la defensa de la ortodoxia, y el mismo año se dirigió a Arabia para resolver un conflicto entre dos obispos sobre una diócesis. Como durante este tiempo gozaba del favor de la corte de Constantinopla, fue elegido para pronunciar los discursos fúnebres por la emperatriz Flacila y su hija Pul-

queria en el año 385. En sus últimos años se dedicó especialmente a la teología mística, que como Orígenes, explicaba especialmente por medio de comentarios espirituales; entre ellos destacan los dedicados a la vida de Moisés y al Cantar de los cantares. En contraposición a Macario y a Evagrio, para Gregorio la experiencia mística no es una experiencia de luz sino de oscuridad, línea de pensamiento que se desarrollará a través de todas las edades desde Dionisio el pseudo Areopagita hasta san Juan de la Cruz.

A diferencia también de Macario y Evagrio, Gregorio fundamenta su doctrina mística sobre la vida sacramental de la Iglesia. El Bautismo representa la muerte y resurrección de Cristo, y restituye al hombre al Paraíso, que así vuelve a hacerse accesible al hombre. La túnica blanca con que se revestía el bautizado simboliza la «vestidura de la incorruptibilidad», en vez de la primitiva vestidura de hojas de higuera, y a través del agua sacramental el hombre se ve libre de la esclavitud del demonio. Pero como el bautizado continúa siendo un hombre en su cuerpo, necesita un alimento para sustentarlo y este alimento es la Eucaristía. En su «Gran discurso catequético», Gregorio explica que, así como una pequeña parte de levadura transforma toda la masa, de la misma manera el Cuerpo eucarístico de Cristo nos transforma a nosotros en él. Ahora bien, esta transformación sacramental sólo es posible porque ya hay en el hombre algo que le asemeja al mismo Dios, y esta semejanza es naturalmente la imagen de Dios según la cual fue creado el hombre, y que ya había desempeñado una parte tan esencial en la teología mística de Orígenes. «Ni el cielo fue creado a la imagen de Dios —dice Gregorio en sus sermones sobre el Cantar de los cantares—, ni la luna ni el sol, ni la belleza de las estrellas, ni cualquiera otra de las cosas que aparecen en la creación. Solamente tú has sido he-

cha la imagen de la naturaleza que está sobre toda inteligencia, la semejanza de la belleza imperecedera.» Y por esta razón el hombre es capaz de encontrarse con Dios en la experiencia mística. Pero ni la relación de semejanza entre Dios y el alma, ni los mismos sacramentos son suficientes por sí mismos para producir una experiencia mística; son sólo condiciones necesarias. El camino que conduce a esas experiencias es el de las virtudes morales y de la fe. Parece que Gregorio fue el primer autor cristiano que ve la vida espiritual como una subida, una ascensión, imagen que le fue sugerida por la subida de Moisés al monte Sinaí, descrita en la *Vida de Moisés,* influida por el tratado de Filón sobre ese mismo tema. La subida de Moisés sugería algo más, es decir que la vía hacia Dios no era un simple camino desde la oscuridad hacia la luz, como en el misticismo de la luz de Macario y Evagrio, sino un camino de la oscuridad a la luz y de nuevo a la oscuridad, la cual era un símbolo de dos cosas diferentes. El primer estadio es el del hombre que se mueve de la oscuridad del pecado y la ignorancia hacia la luz del cristianismo; el segundo estadio es el movimiento a partir de esta luz hacia una comprensión más profunda de Dios, que necesariamente ha de ser una conciencia cada vez más aguda de la fundamental incapacidad del hombre para captar totalmente la total alteridad o trascendencia de Dios.

Si eso parece raro —y es quizá el punto más difícil de la teología mística— podemos explicarlo por un caso análogo tomado de otro campo. Cuando el hombre comienza a entender un poco la estructura del universo, todo le parece claro y fácil de entender; la tierra es el centro con el sol, la luna y las estrellas que están dando vueltas a su alrededor. Pero a medida que el hombre va ahondando en este conocimiento, el universo se le representa como algo cada vez más misterioso: las

distancias se hacen impensables para el entendimiento humano y el número no ya de las estrellas sino de constelaciones desafía toda imaginación. Así, a medida que el científico va penetrando en el conocimiento del universo va sintiendo a la vez lo poco que conoce de él y la cantidad de enigmas que contiene, enigmas que no podrá resolver en toda su vida.

Si esto le acontece al hombre que estudia el universo, ¿qué no le ocurrirá al que quiere conocer el Hacedor del universo? Cuando el hombre da sus primeros pasos en el camino espiritual, todas las cosas se le presentan si no totalmente claras, por lo menos inteligibles. Pero a medida que se introduce en la oración, cuanto más quiere «saber» acerca de Dios, cuanto más íntimo se siente con él, con tanta mayor profundidad se da cuenta de la divina grandeza y del misterio de Dios. «Porque el conocimiento de Dios —escribe Gregorio— es ciertamente una montaña escarpada difícil de escalar, y la multitud apenas si se aproxima a su base», como hicieron los israelitas manteniéndose a distancia del monte Sinaí. Es más, sólo la encarnación hace posible la plena vida mística porque en ella se ha echado el puente sobre la infinita distancia entre el divino original y su imagen humana, sin que empero esa distancia haya sido abolida. Pero cuando el hombre progresa en la vida espiritual, hasta las imágenes mentales relacionadas con la encarnación debe abandonar. Porque a medida que el entendimiento se acerca más íntimamente a la contemplación, escribe Gregorio, «más claramente se da cuenta de la invisibilidad de la naturaleza divina. Porque abandonando todo lo que se le representa, no solamente lo que perciben los sentidos, sino también lo que la inteligencia cree ver, penetra en lo invisible e incomprensible y allí ve a Dios. Porque en esto consiste el verdadero conocimiento de él... en que no puede ser visto, porque trasciende todo conocimiento.»

Es una manera paradójica de expresarse, ver lo invisible no viéndolo, pero como Dios trasciende infinitamente la inteligencia del hombre, el conocimiento místico sólo se puede expresar con paradojas. Ahora bien, esta captación de la incomprensibilidad de Dios no le es fácil de llevar al hombre, y cuanto más avanza en ella más deseos tiene de conocer a Dios, y cuanto más lo desea tanto más profundo es su sentimiento de frustración, porque se da cuenta de que su anhelo más ardiente nunca podrá ser satisfecho. Esta captación es la «herida del amor» tal como la interpretó Gregorio de Nisa de una manera algo diferente a como lo hizo Orígenes, que no insistió tanto en la incomprensibilidad de Dios. ¿Qué le ocurre al hombre en esta situación? El alma gradualmente va aprendiendo que «el verdadero gozo de lo que va buscando consiste precisamente en esto, siempre progresar en la búsqueda y nunca dejar de ascender... Cuando se ha abandonado el velo de desesperación y ve la belleza del amado que supera toda esperanza y descripción... se encuentra con un deseo todavía más vehemente, porque ha recibido en sí misma la saeta preferida de Dios y su corazón ha sido herido por el dardo de la fe, ha sido mortalmente herida por la saeta del amor».

Gregorio de Nisa, como san Juan de la Cruz doce siglos más tarde, ve a la fe como el único medio de unión entre Dios y el hombre, y así el alma-esposa en el Cantar de los Cantares puede decir: «Nunca lo dejaré ir... por la garra de la fe desde que vino él a mi habitación.» El Dios incomprensible es únicamente aprehendido por la fe, y la experiencia mística más profunda es precisamente una experiencia de fe oscura, pero de una fe que es muy diferente de la primera fe aceptante en la conversión, que se presenta como una luz. Porque esta fe mística oscura está íntimamente relacionada con el más ardiente amor: el amor es la saeta, la fe es su punta, entre los dos

producen la herida en el alma que es el ansia por una mayor posesión y conocimiento de Dios. Esta herida es —paradójicamente, otra vez— una herida que cura, porque el alma va conociendo ahora que la unión con Dios significa un caminar sin fin hacia él, en el que cada una de las etapas es un nuevo comenzar. Y esto es así porque Dios es totalmente trascendente, «y a medida que Dios continúa manifestándose, el hombre continúa maravillándose, y nunca sacia su deseo de ver más porque lo que está esperando es siempre mucho más magnífico, mucho más divino que todo lo que ya ha visto». Y así cada uno de los encuentros con el Dios invisible e incomprensible conduce a otro, y cada uno es más maravilloso que el que se ha dejado y, por lo tanto, el alma nunca se ve satisfecha con su experiencia de Dios, sino que insiste en nuevos modos de unión y conocimiento místico. Porque ésta es la gran paradoja de la vida mística, que «el deseo se satisface por el mismo hecho de quedar insatisfecho».

En este estado de unión con Dios el alma está fuera de sí misma; está embriagada con la divina presencia; pero es una embriaguez sobria, que coloca al alma en «éxtasis» fuera de su estado ordinario, en el que la actividad normal de los sentidos corporales se suspende y el alma se convierte en un espejo en el que se refleja la belleza divina. Los sentidos espirituales están totalmente desarrollados: el sentido del gusto está en contacto con el Verbo, el olfato se siente atraído por el perfume divino de Cristo, el sentido del oído contempla los misterios. El alma recupera sus alas, que había perdido por la desobediencia de la primera pareja humana, «las alas de paloma, por las que yo [es decir, el alma] tengo el poder de volar, de tal manera que puedo volar y descansar otra vez, es decir reposar con el descanso con que descansó Dios después de su obra.» Y así, en la plenitud de la vida mística,

se restituye al hombre la naturaleza perfecta e inmortal que tenía en el Paraíso, hecho a imagen y semejanza de Dios.

Esta maravillosa transformación, que ya comenzó en el bautismo, se realiza totalmente dentro de la Iglesia. «La fundación de la Iglesia —escribe Gregorio— es una especie de nueva creación del mundo, en la que de acuerdo con el profeta (Is 67, 17) se creó un cielo nuevo, cuyo fundamento es la fe en Cristo, como dice san Pablo (1 Tim 3, 13), y se formó una nueva tierra, que absorbe la lluvia que cae sobre ella, y se formó un nuevo hombre que por el nacimiento de lo alto se renovó según la imagen de aquel que lo ha creado.» Así, según la visión de Gregorio, la vida mística es un progreso sin fin hacia el Dios transcendente en la oscuridad de la fe y en el fervor del amor, sostenido por los sacramentos y la doctrina de la Iglesia, y que culmina en la plena restauración del hombre en su estado paradisíaco de alada inocencia. Y aun entonces nunca estará completamente satisfecho, porque la plenitud de la divinidad siempre se le escapará, pero esta real ausencia de saciedad, esta expectación de algo todavía más grande y más hermoso, es en sí misma la más completa satisfacción del alma herida por la saeta del amor divino.

VI

LOS PADRES LATINOS

CASIANO

La vida ascética con sus aspiraciones místicas fue propagada en Occidente por un hombre que había estudiado a fondo la vida de los monjes y eremitas del Oriente y que parece que a su vez tuvo también experiencias místicas. Muy poco conocemos sobre la vida de Juan Casiano (360?-435), ni siquiera su lugar de nacimiento, que pudo ser la provincia romana de Scythia Minor (Dobrudja), aunque algunos investigadores sugieren Siria, Palestina o incluso Provenza. Muy joven todavía entró en un monasterio de Belén y en el año 385 viajó hacia el delta del Nilo para conocer personalmente a los monjes y eremitas de Egipto. Fuera de un corto viaje a Palestina parece que estuvo en Egipto hasta el año 400 en el que se sabe que fue a Constantinopla, en donde Juan Crisóstomo estaba entonces en la cumbre de su fama como orador. Fue ordenado de diácono por Crisóstomo, y cuando éste fue desterrado por su crítica pública contra la corte, Casiano se trasladó a Roma para defender su causa. Allí parece que fue ordenado sacerdote, y un poco después se fue a Marsella en donde fundó dos monasterios, uno para hombres y otro para mujeres. Sus dos obras principales, las *Instituciones* y las *Conferencias* fueron escritas

en Marsella. Las *Instituciones* tratan principalmente de las reglas y costumbres monásticas de los monjes de Egipto y de Palestina y de los ocho vicios principales, siguiendo las enseñanzas de Evagrio. Las *Conferencias* pretenden ser conversaciones con los más famosos padres del desierto, la mayoría de ellos ficticias, pero que reflejan fielmente sus enseñanzas, *especialmente las de Evagrio. Porque Casiano no tenía in*tención de ser original. Todo lo contrario, consideraba que el único camino seguro era el de seguir la tradición de los que por sí mismos habían practicado las más altas virtudes y habían tenido experiencia de la vida mística.

Casiano se fundamenta firmemente en la Biblia, pero teniendo poco en cuenta su sentido literal. El sentido «espiritual» es el más importante —como para todos los seguidores de la escuela alejandrina—, pero únicamente el contemplativo puede descubrirlo. Casiano restringe severamente las posibilidades de alcanzar la contemplación. En contraposición con Clemente, Casiano considera que la contemplación es totalmente inaccesible a los casados, es más, para cualquiera que no viva en el desierto o en un monasterio, y aun en este caso es muy difícil. Porque para alcanzarla el hombre se ha de desembarazar completamente no sólo de todos sus intereses materiales sino también de todas sus propias inclinaciones y afectos; y aunque la aspiración del monje, lo mismo que la del eremita, es alcanzar la perfecta pureza del corazón, cree que el eremita alcanza un grado superior.

El camino que conduce a monjes y a eremitas hasta la cumbre de esa perfección es el combate espiritual. Puesto que el pecado ha corrompido la imagen divina en el hombre, ésta solamente puede restaurarse por medio de una enérgica lucha contra los vicios. Pero una vez más, el combate del ermitaño es mucho más severo que el del monje, porque el monje lucha-

rá especialmente contra los vicios que afectan a su naturaleza física tales como la gula y la avaricia, mientras que el eremita, que ha superado ya estos vicios, se ve atacado por otros más sutiles como el orgullo y la vanagloria. Con todo, es absolutamente necesaria una vida práctica de elevadas virtudes si se quiere alcanzar la contemplación y a través de ella la unión con Dios. La concepción de Casiano sobre la vida contemplativa es extraordinariamente rigurosa, sin permitir jamás el menor relajamiento. Necesita una tranquilidad que nada pueda perturbar, ni los acontecimientos externos, ni los pensamientos indeliberados ni aun siquiera los sueños, y a esta tranquilidad Casiano la llama «castidad». Si el hombre consigue esta «extinción de las pasiones carnales» podrá gozar de la «visión de Dios» en cuanto es posible en esta vida.

Casiano describe de distintas maneras esta oración mística. Es una «oración de fuego», en la que todo se percibe en una única y simple intuición; pero en su forma más elevada el mismo monje no se da cuenta de como ora. Entonces su oración será estática, porque el abad Juan recuerda «que con frecuencia fui transportado en ese éxtasis de tal manera que me olvidé que estaba atado a este frágil cuerpo, y mi alma abandonaba tan repentinamente todos los sentidos externos y todas las cosas materiales, que ni mis ojos ni mis oídos podían realizar sus funciones propias». Pero este tipo de oración es casi imposible para los monjes que viven en comunidad. Porque Casiano, siguiendo a los padres del desierto, considera que hasta los actos de caridad necesarios en la vida en común son como distracciones del fin más elevado, que es la comunión mística con Dios. Estos actos de caridad son necesarios y constituyen una preparación esencial para la vida más elevada del eremita, pero cuando se ha alcanzado este estado superior distraerán de la plenitud de la contemplación, punto de vista

que, como veremos, fue abandonado por los místicos posteriores de Occidente y que, ciertamente, es incompatible con las enseñanzas de san Pablo sobre la preeminencia de la caridad.

No es, pues, de extrañar que Casiano considerara pecado hasta las distracciones involuntarias. No ciertamente que sean pecados mortales ni siquiera veniales, porque son involuntarios, pero sí lo suficientemente serios para requerir el perdón de Dios. Según Casiano, la misma movilidad del entendimiento, que nos impide celebrar una sola Eucaristía sin ninguna distracción, es ya un pecado; y cualquier distracción de la mente en la que se consienta en lo más mínimo, llega a ser un «crimen de enorme gravedad». Más aún, Casiano, como su maestro Evagrio, considera como pecadora a la misma condición del hombre, que le impide ser y actuar como un espíritu incorporal. Pues para él «el ser vencido por el peso de los pensamientos terrenos cayendo de las sublimes alturas de la contemplación» significa «ser arrastrado involuntariamente, aun sin saberlo, hacia la ley del pecado y de la muerte; el separarse de la visión de Dios... incluso por obras buenas y justas, pero terrenas, es la razón que hace a los santos suspirar constantemente por Dios y proclamarse pecadores».

Sin embargo, al lado de estas concepciones exageradas, encontramos enseñanzas muy profundas, por ejemplo sobre el sacramento de la eucaristía. Aunque la recepción de la eucaristía exija un alto grado de pureza, los monjes tienen que recibirla, si es posible, todos los domingos y no solamente una vez al año bajo el pretexto de que no son dignos. Porque si no son dignos de recibirla todos los domingos tampoco lo serán de recibirla una vez al año. Ningún hombre puede ser digno de recibir a Cristo; «es mucho más razonable recibir cada domingo con corazón humilde el más sagrado de los misterios, como remedio de nuestra debilidad», palabras que muy bien

se hubieran podido escribir contra los jansenistas del siglo XVII que defendían ideas similares a los de los monjes a quienes reprueba Casiano.

Una actitud igualmente equilibrada adopta con respecto a los eremitas y sus visitantes. Desde el tiempo en que Antonio se retiró al desierto los solitarios de Egipto no pudieron ya mantenerse escondidos. Cuanto más intensa era su vida espiritual, tanto mayor el número de ardorosos jóvenes que iban a ellos para pedirles consejo e intercambiar experiencias. Casiano llama a estas visitas «una tregua realmente agradable» que proporciona frescura tanto para el cuerpo como para el alma. Además, sin esas visitas los solitarios podrían estancarse por cansancio, mientras que la interrupción de su vida de oración les permite reemprenderla luego con mayor ímpetu. Como Evagrio, Casiano tampoco nos dice nada sobre visiones, ni enseña una mística de la oscuridad como Gregorio de Nisa. A la transcendencia de Dios le corresponde la transcendencia de las experiencias místicas o estáticas, que están libres de toda imagen; porque las imágenes son propias de las cosas de la tierra, con las que Dios no tiene relación alguna. Aunque Casiano exhorta al monje a que se una a Cristo, el camino para hacerlo es «el de tener la mente libre de todas las cosas terrenas»; estamos muy lejos de la mística cristocéntrica de Pablo o de Ignacio de Antioquía. Aunque, naturalmente, a través de toda su doctrina se presupone la Encarnación, no es ella la que está en el centro de sus experiencias místicas sino más bien la transcendencia del mismo Dios.

A través de Casiano se transmitieron a Occidente las enseñanzas de los padres del desierto, en donde se las aceptó y el mismo tiempo se transformaron de acuerdo con la distinta mentalidad y modo de vivir de la civilización latina.

SAN AGUSTÍN

La historia de san Antonio y la de los padres del desierto tuvieron una gran importancia en la conversión del mayor de los padres latinos, san Agustín de Hipona (354-430). Su personalidad es mucho mejor conocida que la de cualquier otro Padre de la Iglesia oriental, porque escribió la primera autobiografía cristiana, las famosas *Confesiones,* y más tarde llevó una vida activísima como obispo, envuelto en una inmensa correspondencia y en innumerables controversias. Probablemente de origen berberisco, era hijo de un padre pagano, que sólo se bautizó en el lecho de muerte, y de una madre cristiana, Mónica. Sus padres querían una brillante carrera para su hijo, y no le bautizaron, pero su madre le inscribió en el catecumenado cuando Agustín en una grave enfermedad pidió el bautismo. Sin embargo, una vez curado ya no se habló más de su deseo de hacerse cristiano y cuando a la edad de diecisiete años se fue a estudiar a Cartago, tomó una amante que pronto le dio un hijo, Adeodato, y a la que Agustín permaneció fiel unos trece años. No conocemos nada de ella, ni siquiera su nombre, pero debió ser una mujer notable para mantener el amor de Agustín durante tanto tiempo, y por lo que él mismo nos dice sabemos lo duro que le fue el romper finalmente con ella, cediendo a la insistencia de su madre; él mismo escribe que su «corazón que había estado pendiente de ella estaba roto y herido y derramaba sangre». En Cartago estudió filosofía y retórica, especialmente a Cicerón, cuyo estilo brillante durante aquel tiempo encontró mucho más adecuado a su gusto que la simplicidad de las narraciones de la Biblia. Creció también su interés por la filosofía, de la que esperaba que le enseñaría el sentido de la vida, y se unió a la secta filosofi-

correligiosa de los maniqueos. Los maniqueos profesaban una religión dualista que tenía como centro el conflicto entre la luz y las tinieblas y como objeto de sus prácticas ascéticas el liberar las centellas de luz que Satanás había rodado del transcendente mundo de la luz y había encerrado en las almas de los hombres.

Al volver Agustín a Tagaste para dedicarse a enseñar las artes liberales, su madre Mónica no quiso recibirle en su casa, es de suponer que por las dos razones dichas, por su ilícita unión y por sus opiniones heterodoxas, pero continuó luchando por su alma por medio de la oración y las lágrimas. El año 383, contra la voluntad de su madre, se fue a Roma con su amante. Durante esa época ya se había separado del Maniqueísmo y había vuelto a la filosofía griega, especialmente a Platón. El año siguiente fue nombrado profesor de retórica en Milán, de donde era obispo san Ambrosio. Mónica se había trasladado a Italia siguiendo a su hijo y después de haber conseguido que abandonara a su amante intentó inducirle a contraer matrimonio con una muchacha muy joven, para lo que tenía que esperar por lo menos dos años. Este tiempo le pareció demasiado largo a Agustín y tomó otra amante, aunque no sin remordimientos de conciencia. Pues había comenzado a asistir a los sermones de san Ambrosio y en ellos encontraba una respuesta a sus problemas. Leyó a san Pablo, y Simpliciano, un sacerdote que también se interesaba por el neoplatonismo, le habló de la conversión de un famoso retórico como él, Mario Victoriano, que hacía poco había abandonado su carrera para abrazar el cristianismo. Agustín comenzó a inquietarse cada vez más, cayendo en la cuenta de que el único obstáculo que todavía le impedía dar ese paso era su afición a las mujeres. En lo más agudo de su lucha interior un amigo le habló de la vida ascética de san Antonio y de los demás padres del de-

sierto y le informó de que hasta en la misma ciudad de Milán había muchas vírgenes y viudas que vivían en castidad; ¿no podía hacer él lo que hacían tantos otros? ¿Y podrían practicarlo ellas sin la gracia de Dios? «Confía en él —parecía que le decía una voz interior—; no tengas miedo, no se va a retirar y dejarte caer: confíate en él con plena seguridad, él te recibirá y te curará.» Pero escuchaba también otras voces que le murmuraban al oído que si se entregaba totalmente a Dios nunca más podría gozar los placeres de los sentidos, y ¿qué podría hacer él, en plena madurez (contaba entonces treinta y tres años), sin ellos? Mientras estaba en un jardín pensando en estas cosas escuchó de repente la voz de un niño que le repetía en una especie de cantinela: «Toma y lee, toma y lee.» Abrió al azar el volumen de las cartas de san Pablo que acababa de leer y sus ojos se detuvieron en las palabras: «No viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamientos y libertinaje, no en querella y envidias, antes vestíos del señor Jesucristo, y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias» (Rom 13, 13s). «No quise seguir leyendo —escribe Agustín—; no era necesario, porque inmediatamente, apenas terminé de leer esta frase, me invadió el corazón una especie de luz de certeza y desapareció toda la oscuridad de la duda.» Y así nació el más grande teólogo que tuvo la primitiva Iglesia latina, que contribuyó enormemente a resolver los problemas de la teología mística y a su vez fue un gran místico, como puede desprenderse de sus escritos.

Agustín, junto con su hijo y un amigo íntimo, fue bautizado por san Ambrosio el sábado santo del año 387. Unos meses más tarde inició el viaje de retorno a África acompañado por su madre y su familia. Se detuvieron en Ostia, el puerto de Roma, y allí madre e hijo mantuvieron una conversación espiritual que culminó en la participación de una experiencia

mística. Pensando y hablando los dos sobre las maravillosas obras de Dios y elevándose desde ellas hasta sus propias almas, llegaron a «la región de la incesante abundancia... y donde la vida es aquella sabiduría por la que fueron creadas todas las cosas... y mientras estábamos hablando y suspirando por ella, lo tocamos un poco con todo el impulso de nuestros corazones; y suspiramos y dejamos allí cautivos los primeros frutos de nuestro espíritu». Las palabras eficaces son «lo tocamos un poco con todo el impulso de nuestros corazones», es decir, esa «región de la incesante abundancia», la divina Providencia. Fue evidentemente una corta y fugaz experiencia de Dios, después de un intenso diálogo sobre temas espirituales.

Poco tiempo después de esta conversación murió Mónica. En otoño del año 388 su hijo volvió a Tagaste, donde organizó una comunidad religiosa junto con algunos amigos. Continuaron sus experiencias místicas, que según parece solían tener las mismas características de la descrita antes, un movimiento desde el exterior, la contemplación de Dios en sus criaturas, el recogimiento en su propia alma y de allí a la conciencia de la presencia de Dios. «Subiendo a través de mi alma pasaba yo hacia ti, que habitas sobre mí», como dice Agustín en el libro x de sus *Confesiones*. Unos capítulos más adelante entra en mayores detalles, de los que se desprende que estas experiencias eran realmente místicas: «Y a veces —escribe— tú me introducías en un estado extraordinario, en una extraña suavidad, que si se hubiera perfeccionado en mí, se hubiera podido tomar como la misma vida futura.»

La presencia de Dios se expresa como una suavidad, pero a la vez hace que el hombre sea consciente de su propia insuficiencia, de su similitud con Dios, aunque, paradójicamente, le da también a entender la divina semejanza conforme a la

que fue creado. Y así Agustín dice que temblaba, porque era tan diferente de la sabiduría divina que brillaba sobre él en estas experiencias, y a la vez se inflamaba en amor porque se veía tan similar a él, descripción real de la situación del hombre ante Dios, llevada hasta su plenitud en la experiencia mística. Sin embargo, su vida relativamente retirada con su comunidad, tan apropiada para la mística, no duró mucho tiempo. Su reputación iba creciendo, y al visitar la iglesia de Hipona en el año 391 tanto su anciano obispo Valerio como la congregación de los fieles le suplicaron que se dejara ordenar de sacerdote. Después de su sorpresa inicial consintió en ser ordenado y en 395 fue designado coadjutor de Valerio, que murió poco después. Desde entonces hasta su muerte gobernó su diócesis viviendo en comunidad. Su actividad literaria fue prodigiosa. Escribió extensas obras dogmáticas, entre otras un largo tratado sobre la Trinidad, obras de controversia contra las distintas herejías contemporáneas tales como el maniqueísmo, el donatismo y el pelagianismo, comentarios sobre los libros de la Biblia, innumerables sermones y cartas. Como en Orígenes y Gregorio de Nisa, la doctrina mística de Agustín se encuentra también principalmente en sus comentarios escriturísticos, especialmente en su exposición sobre el salmo 41 («Cómo el ciervo anhela la fuente del agua»). Claramente aparecen dos características que distinguen a Agustín de los padres del desierto y Gregorio de Nisa: insiste mucho más en el elemento comunitario —que algunos de los padres del desierto habían considerado como incompatible con la verdadera experiencia mística— y es mucho más optimista que Gregorio de Nisa sobre la positiva aprehensión de Dios, aunque sólo sea durante un breve tiempo, experiencia que es más de luz que de oscuridad, lo cual es típico de Agustín.

En su exposición sobre el salmo 41 invita a sus hermanos

a participar de su deseo de comprensión mística. «Amemos juntos, abrasémonos juntos en esta sed, juntos caminemos hacia la fuente de la comprensión.» No tenía ningún deseo de retirarse al desierto como san Antonio; para él la experiencia mística se puede alcanzar también en medio de la comunidad, porque esta experiencia no es más que alcanzar «la fuente de la comprensión», que es Dios. Agustín escribe que si Dios «es la fuente, también es la luz; es verdaderamente comprensión porque satisface al alma que desea conocer... Porque existe, hermanos, una luz interior, que no poseen aquellos que no quieren entender». Esta «luz interior» es el órgano real de la experiencia mística, porque se corresponde con la luz divina. No todos los hombres la poseen, porque no quieren entender; todavía no han destruido las «serpientes de la iniquidad» que impiden que brille esta luz dentro del alma. Pero cuando el hombre ha destruido en sí mismo estas ligaduras del pecado, comenzará a desear la «fuente de la sabiduría» que es Dios, y la sabiduría creada, la «luz interior», gradualmente comenzará a brillar en él.

Para Agustín, el principio de la vida mística es también el camino de las lágrimas, derramadas por los propios pecados y por el ardiente deseo que durante ese tiempo parece casi imposible de colmar. «Estas mismas lágrimas me eran suaves —escribe—, deseando beber de esta fuente, y cuando no podía beber, me alimentaba más ávidamente en mis mismas lágrimas.» Porque para alcanzar a Dios el hombre debe abandonarse a sí mismo y caminar hacia la «casa de mi Dios» a donde será conducido por un «indefinible gozo interior y escondido», parecido a una suave música. Pero estos momentos de gozo en los que el alma puede «captar un destello de la inhabitación de Dios» son breves ya que pronto debe volver a los negocios de este mundo, por lo que el alma se entristece.

Es la experiencia mística del hombre activo —no la de los solitarios del desierto— que se acerca a la luz divina en sus raros momentos de completa absorción.

Si prescindimos de las visiones de los primeros mártires y de las apariciones diabólicas que se nos cuentan en las vidas de los padres del desierto, hasta ahora no nos hemos encontrado con lo que podríamos llamar «la teología de los fenómenos místicos», excepto lo que brevemente nos dice san Pablo. San Agustín, con su marcado interés por los fenómenos psicológicos, tan evidente en sus *Confesiones*, analiza la materia de las visiones especialmente en el libro XII de su comentario sobre el Génesis *(De Genesi ad litteram)* en relación con el éxtasis de san Pablo. El lazo de unión entre el Génesis y el apóstol es el paraíso, en el que vivían los primeros hombres antes del pecado y en el que fue introducido san Pablo en su rapto. Agustín no le da demasiada importancia al hecho de tener visiones en la imaginación. Porque también el Faraón tuvo visiones en sus sueños, aunque no las entendió; fue necesario que José se las interpretara. Ante todo, las visiones deben tener un significado; si se tiene una visión o en sueños o durante un éxtasis, que no tiene significado, es evidente que no es más que un simple juego de la imaginación. Si, por el contrario, la visión le enseña algo que el visionario no conocía anteriormente, Agustín sostiene que ha de haber sido causada por un espíritu diferente del propio del visionario, contra algunos de sus contemporáneos que creían que incluso estas visiones podían ser producidas por la propia imaginación de la persona. En nuestros días la mayoría de los psicólogos estarían de acuerdo con la segunda opinión en contra de san Agustín, de acuerdo con los descubrimientos sobre la actividad subconsciente de la mente humana. Pero Agustín sólo conocía como causantes posibles de tales visiones agentes

divinos, angélicos y diabólicos y pensaba que era extremadamente difícil distinguir entre ellos y que para hacerlo se necesitaba un don especial de «discernimiento de espíritu». De ahí que en su parecer no había que fiarse mucho de las visiones, sobre todo porque la propia actividad consciente del hombre que pretende interpretarlas viene a oscurecer todavía la cuestión. Así, le impacientan los que hacen demasiado caso de las visiones sólo por ser algo extraordinario y sensacional, «mientras que raras veces se preocupan en conocer los diarios acontecimientos cuyo origen puede ser todavía más oscuro». Porque según él las visiones son muy similares a los sueños, aunque pocos son los que se interesan por estos últimos, porque son cosas que le ocurren a cualquiera.

Sin embargo, escribe en otro tono totalmente diferente al referirse a otro tipo de visiones, las que suelen llamarse visiones intelectuales. Las visiones de la imaginación son inferiores, porque necesitan de otro agente, la inteligencia que las descifre, mientras que las intelectuales son directamente captadas por el entendimiento y no exigen ninguna explicación posterior. En estas visiones la mente humana «se ve arrebatada como si estuviera en la región de las cosas intelectuales e inteligibles en donde, sin ninguna imagen corporal, la verdad se percibe como evidente, sin estar oscurecida por las nieblas de las falsas opiniones. Allí las virtudes no son gravosas para el alma... Allí se ve el resplandor del Señor no a través de visiones simbólicas... sino en las especies [es decir, en la presencia actual, en la visión directa], no por enigmas, en cuanto la mente humana puede captarlo». Estas «visiones» intelectuales en las que el entendimiento capta a Dios, en la medida en que es posible en este mundo, directamente, sin que intervengan representaciones imaginarias, son las iluminaciones místicas más elevadas. Suelen ocurrir en los estados

de éxtasis que Agustín describe de este modo: «Cuando la atención de la mente se aparta totalmente de los sentidos corporales, se llama más especialmente éxtasis. En ese momento, aunque los ojos estén abiertos, aunque estén presentes objetos corporales, éstos no se ven, ni se percibe en absoluto ningún sonido: toda la atención de la mente está dirigida o hacia las imágenes corporales en una visión imaginaria, o sin imagen corporal hacia las cosas inmateriales en una visión intelectual.» Agustín murió el año 430, en el momento en que los vándalos arrianos estaban atacando su ciudad y estaba ya echada la suerte del cristianismo del norte de África.

Gregorio Magno

El último escritor importante sobre la vida contemplativa en Occidente antes de la Edad Media fue el gran papa Gregorio I (540-604). Era hijo de un senador y fue nombrado prefecto de Roma a la edad de treinta y tres años, pero un año después decidió abandonar su carrera mundana; vendió sus numerosas posesiones y entregó el producto a los pobres; el palacio que tenía en la colina del Celio lo transformó en un monasterio en donde él mismo entró como un monje más. Pero no estaba destinado a continuar allí la vida contemplativa a la que se sentía atraído; cinco años más tarde el papa Pelagio II lo envió a Constantinopla como apocrisario suyo (nuncio); allí escribió sus famosas *Morales sobre Job,* que contienen sus principales enseñanzas espirituales. Volvió a Roma hacia el año 585 y fue nombrado abad de su antiguo monasterio; cinco años más tarde era elegido papa en contra de su voluntad; lo aceptó sólo después de una dolorosa lucha interior. Su pontificado estuvo sembrado de dificultades; Italia

estaba arruinada por las invasiones que a su paso habían sembrado el hambre y la peste, y en 592-593 Roma fue amenazada por los lombardos. En esas circunstancias Gregorio realizó una acción sin precedentes: hizo la paz con ellos apoyado en su propia autoridad, sin contar con el exarca de Ravena, representante del emperador, a quien le pertenecía la decisión política. Continuó su obra inicial nombrando gobernadores para las distintas ciudades de Italia y abasteciéndolas con armas; de hecho, este monje contemplativo se convirtió en el fundador del poder temporal del papado. También se le debe la conversión de Inglaterra, pues él fue quien envió allí al futuro san Agustín de Canterbury con otros cuarenta monjes para cristianizar a los anglosajones.

Gregorio divide la vida contemplativa en tres secciones. El primer paso es el recogimiento, en el que el hombre se retira a su interior; el segundo es la introversión, en la que el alma considera su propia naturaleza; y el tercero es la contemplación propiamente dicha, en la que la mente se eleva sobre sí misma y se ocupa solamente con su Creador. Para alcanzar este estado el alma debe ante todo desnudarse completamente de todas las imágenes corporales, porque en sí misma es espíritu y no cuerpo. Esto es muy difícil y exige un gran esfuerzo, pero es esencial, si el alma quiere llegar al conocimiento de su Hacedor. Para Gregorio, la experiencia mística no es de oscuridad, como para su tocayo de Nisa, sino de luz; sin embargo, esta luz está obnubilada por la imperfección humana; por más que agudicemos la visión de nuestra mente para ver la luz de la eternidad, «cuando elevamos los ojos del espíritu al rayo de la luz suprema, nuestra vista se ve nublada por la oscuridad de nuestra flaqueza». A Dios no se le ve, pues, como oscuridad, como en Gregorio de Nisa o en el Pseudo-Dionisio, sino como luz, aunque es una luz nublada,

en la que la neblina no proviene del exceso de luz sino de la misma debilidad humana. En definitiva se va a parar a lo mismo, pero la actitud mental es diferente: el punto de vista de los autores orientales es mucho más paradójico, describiendo el exceso de luz como una oscuridad, mientras que los autores occidentales son mucho más lógicos y por lo tanto más comprensibles. Gregorio dice que la mente humana «parpadea» ante la luz divina, a la que ve como a través de una rendija o, empleando otra imagen, a través de la oscuridad o la neblina. Estas visiones de la luz divina en la contemplación mística siempre son muy breves. «Cuando la mente se ve suspendida en la contemplación —escribe—, cuando supera el peso de la carne y se esfuerza con todas sus potencias por ganar alguna libertad de seguridad interior, no puede durante mucho tiempo permanecer fuera de sí misma, porque aunque el espíritu la empuje a elevarse, la carne la arrastra hacia abajo.»

Como san Agustín, Gregorio nos describe frecuentemente estos cortos momentos de unión divina como una suavidad experimentada por el sentido espiritual del gusto. «A veces —escribe—, el alma es introducida a una extraordinaria suavidad del gusto interior, y de repente se ve como renovada como si sobre ella soplara un espíritu ardiente, y el alma queda tanto más ansiosa cuanto más gusta aquello que ama. Y desea tener dentro de sí lo que tiene un gusto tan suave... Intenta aferrarse a esa suavidad pero se lo impide su propia flaqueza, y porque no puede contemplar su pureza considera dulce llorar.» Este gustar la suavidad aparece constantemente en las descripciones que nos da Gregorio sobre la unión mística. El alma es arrebatada a la dulzura de la contemplación sobrenatural, que es como una degustación previa del gozo eterno, y cuando el alma gusta esta suavidad interior se ve encendida en el amor. En otros pasajes, Gregorio lo

describe como una quietud interior que es como una prenda del descanso eterno.

Esta luz divina no siempre está oscurecida; hay momentos en la vida del místico en que la luz es mucho más clara, aunque nunca tanto como en la visión beatífica. Esta experiencia tiene lugar en la *acies mentis,* el ojo del alma, el punto más elevado del espíritu. En la unión mística el hombre «se ve iluminado por la llama resplandeciente de la luz incircunscrita. Cuando de algún modo se ve esta luz, el alma se ve como absorta en una alegría segura y arrebatada sobre sí misma como si hubiera cesado la vida presente, y en cierto modo se ve como vuelta a crear en un estado nuevo. Entonces el alma es regada por un rocío celestial que mana de una inmensa fuente; y entonces se percata de que no es lo bastante grande para aquello hacia que ha sido arrebatada, y porque siente la verdad, se da cuenta de que no ve cuán grande es la verdad en sí».

Por lo tanto, el punto focal de la visión de Gregorio sobre la experiencia mística es la captación de la transcendencia divina. Esta conciencia es la causa del rapto y del gozo lo mismo que de la transformación que experimenta el hombre que tiene esas experiencias. No es una visión, sino más bien un «sentir», porque Dios es demasiado grande para que el hombre pueda tener experiencia de él durante esta vida, si no es a través del sentido del tacto espiritual. El conocimiento es como un rocío que mana de una fuente, permaneciendo la misma fuente oculta. Porque, como dice Gregorio en otro pasaje, en la contemplación se toca la divina sabiduría, desde el momento en que «su verdadera inmensidad, que eleva al hombre hacia sí misma, impide que la mente humana adquiera un conocimiento perfecto, de tal manera que puede amar esta sabiduría tocándola, pero sin poderla penetrar por la captación intelectual».

La contemplación mística, por lo tanto, no es un fin en sí misma. Como la mayoría de los teólogos de Occidente, Gregorio sostiene que hay que dejarla para atender a los deberes de la vida activa, que Gregorio, como san Agustín, compara con la legañosa Lía en oposición a la hermosa Raquel. Ciertamente Gregorio tuvo que practicar este consejo primero al ser sacado de la paz de su monasterio para ir a Constantinopla y después para tomar sobre sus hombros las obligaciones del papado. En sus *Homilías sobre Ezequiel* nos recuerda lleno de añoranza la época en que como monje podía mantener su alma en una oración casi constante, y en sus últimos *Diálogos* lamenta la pérdida de la paz y la alegría del contemplativo: «Turbado por sus múltiples preocupaciones, mi acongojado espíritu recuerda lo bien que le iba anteriormente en el monasterio, cómo todas las cosas transitorias estaban bajo su dominio, cómo se elevó sobre todo lo que era perecedero y, aunque estaba todavía en el cuerpo, se elevó en la contemplación fuera de las barreras de la carne.»

A la muerte de Gregorio, Italia continuó acosada por las invasiones de los bárbaros, y tanto la teología como la mística sufrieron un declive. En Oriente, sin embargo, la tradición mística no solamente prosiguió sino que dio origen a un teólogo místico cuya influencia iba a ser extraordinaria tanto en Oriente como en Occcidente.

VII

LOS MÍSTICOS POSTERIORES Y LA TEOLOGÍA MÍSTICA DE LA IGLESIA ORIENTAL

La inmensa influencia de las obras del autor oriental conocido con el nombre del «Pseudo-Dionisio» se ha de atribuir en gran parte al mismo nombre que adoptó. Pretendía ser Dionisio, el discípulo ateniense de san Pablo (cf. Act 17, 34), nombrando como amigos suyos a diversos personajes, como Timoteo, que se mencionan en las cartas de san Pablo. Esta atribución fue generalmente aceptada durante toda la edad media y confirió a los escritos que circulan bajo este nombre un prestigio que muchos investigadores modernos consideran totalmente desproporcionado con respecto al contenido. Las primeras dudas sobre la atribución de estas obras a Dionisio se suscitaron durante el Renacimiento. Hoy en día, todos los eruditos están de acuerdo en fecharlas a fines del siglo v, pues nada autoriza para atribuirles una fecha anterior; discrepan en cambio sobre la identidad de su autor. La discusión sobre los diversos nombres que se han sugerido cae fuera del propósito de este libro; es incluso imposible afirmar con alguna certeza si realmente el autor era un teólogo ortodoxo o más bien pertenecía, como a menudo se ha asegurado, a la secta de los monofisitas. Baste decir que fue un pensador original que escribió en un estilo pesado y con frecuencia oscuro, aficionado a usar compuestos inusitados como «superesencial», «super-

celestial», «principio de todos los sacramentos» y otros similares, lo que hace que sus escritos sean difíciles de entender y todavía más difíciles de traducir.

Además del gusto evidente del autor por la mistificación, la rareza de su estilo viene por lo menos en parte de su doctrina sobre la total trascendencia e incognoscibilidad de Dios. Por su total transcendencia, el lenguaje humano es del todo inadecuado para expresar a Dios, y de ahí que solamente pueda describirlo por medio de negaciones. Dios no es inteligencia, no es esencia, ni incluso es ser, porque estas palabras humanas siempre denotan algo limitado. Dios no es ninguna de estas cosas, precisamente porque es todas estas cosas pero de un modo totalmente fuera del alcance del lenguaje y del conocimiento humano. La teología del Pseudo-Dionisio está lo más lejos posible de cualquier tipo de concepciones antropomórficas tan rigurosamente criticadas por el obispo anglicano Robinson y otros teólogos modernos. Para él, como para Karl Barth, Dios es realmente el «absolutamente Otro».

¿Cómo puede, pues, el hombre ponerse en contacto con este Ser inefable, tan totalmente alejado de su comprensión? Para realizar este contacto Dionisio emplea la idea de jerarquía, que está íntimamente relacionada con el concepto de símbolo. Entre las obras que el Pseudo-Dionisio menciona como suya está la *Teología simbólica;* no se puede asegurar si esta obra se ha perdido o si nunca fue escrita. Parece que examinaba —o se proponía examinar— el empleo de los símbolos en la Escritura. Porque en las obras que han llegado hasta nosotros, por ejemplo las *Jerarquías celestiales,* el autor defiende con todas sus fuerzas el empleo de los símbolos para designar a Dios y las cosas divinas, y especialmente aquellas que más inapropiadas parecen, como las de león o pantera, empleadas por Oseas (13, 7ss), porque a través de imágenes

inadecuadas conducen el entendimiento humano a la comprensión de que Dios está inconmensurablemente más allá de todo lo que nuestro entendimiento o nuestra imaginación pueden concebir. Pues el hombre no puede ir directamente a Dios, el Incomprensible. Y, por lo tanto, el mismo Dios nos ha proporcionado los medios necesarios para una gradual ascensión hacia él a través de las jerarquías y los sacramentos. Según la concepción del Pseudo-Dionisio existen dos clases de jerarquía, la celestial de los poderes angélicos y la terrena del ministerio de la Iglesia. Los poderes angélicos se transmiten los dones que han recibido en un orden estrictamente jerárquico, recibiéndolos los más bajos de los más altos, y finalmente los últimos los transmiten a los hombres. El orden jerárquico del cielo se reproduce en la Iglesia en los tres principales órdenes de los obispos, los sacerdotes y los laicos.

Dionisio insiste tanto como los otros padres en la necesidad de los sacramentos, administrado por los obispos y los sacerdotes, para el desarrollo de la vida mística. Por medio del bautismo el hombre se introduce en la «existencia divina» y se dispone para los «santos combates que a partir de ese momento habrá de soportar en el servicio de Cristo», porque en este primer gran sacramento ha muerto místicamente con Cristo para el pecado. Pero esta muerte no significa que se hayan destruido en el hombre sus tendencias pecaminosas; la victoria sobre el mal que se ha ganado en el bautismo debe renovarse diariamente en la lucha contra los poderes de las tinieblas. Desde ese momento el cristiano está colocado en la llamada vida purgativa. La mejor ayuda en esta vía es el segundo gran sacramento, la Eucaristía. Es el sacramento de la unión, y ayuda al hombre a estar cada vez más unido consigo mismo. Porque para Dionisio Dios es ante todo el Uno; como Evagrio, tiene poco en cuenta a las tres divinas

Personas. Para que el hombre se una con Dios, el principal requisito es que esté armoniosamente unido consigo mismo. La eucaristía es el medio más eficaz para conseguir este fin, porque en la teología del Pseudo-Dionisio este sacramento está íntimamente unido con la contemplación. Nos conduce a una visión intuitiva de los misterios de la fe cristiana, pues escribe en las *Jerarquías eclesiásticas* que el cristiano «se ve conducido por los oficios de los sacerdotes a la posesión estable de la facultad contemplativa». Y esto corresponde al segundo estadio de la vida espiritual, a la llamada vía iluminativa.

Sólo después de haber atravesado estos dos estadios con la indispensable asistencia de la disciplina sacramental de la Iglesia, puede el cristiano entrar en la vida mística de unión con Dios. El Pseudo-Dionisio lo compara con un movimiento circular. Este movimiento se contrapone al movimiento rectilíneo por el que el hombre medita sobre las cosas creadas que oscuramente reflejan la divinidad, y al movimiento en espiral, cuando el hombre capta las verdades divinas a través de la mediación de los sacerdotes y los sacramentos en el rápido movimiento del pensamiento. En el movimiento circular, sin embargo, el alma «dejando las cosas exteriores entra, dentro de sí misma y reúne conjuntamente en una acción unificadora todas sus facultades espirituales que le liberan, como si estuviera en un círculo, de toda distracción... se recoge primero dentro de sí misma y después, cuando ya ha logrado verse unificada, se une con los poderes que están perfectamente unidos [es decir, los ángeles], y así alcanza la Belleza y la Bondad [es decir, Dios], que está sobre todas las cosas y que es uno y el mismo, sin principio ni fin» *(Nombres divinos,* 4,9).

Aun dentro del estadio unitivo (o místico) de la vida espiritual, Dionisio establece un triple orden jerárquico, que va

desde la unión del alma consigo misma, a la unión con los poderes angélicos y finalmente a la unión con Dios.

Este estadio supremo de la vida mística lo escribe Dionisio en su famoso y brevísimo tratado sobre la *Teología mística*. Está claramente influido por Gregorio de Nisa, porque como el Capadocio, Dionisio emplea también la entrada de Moisés a la oscuridad del monte Sinaí como símbolo de la vida mística. Tinieblas, silencio, oscuridad, son los términos que emplea para presentar la experiencia mística genuina. Porque por su infinita transcendencia Dios es esencialmente incognoscible para el pensamiento humano y por consiguiente sólo puede ser conocido —paradójicamente— por el «desconocimiento». Para poder llegar a esta experiencia mística de Dios, el Pseudo-Dionisio exhorta a su fingido discípulo Timoteo [1], a quien va dirigido el tratado, a que abandone no solamente el mundo de los sentidos, sino también toda otra actividad intelectual, e incluso todas las otras cosas y actividades cualesquiera que sean, «y elévate a ti mismo lo más que puedas hasta la unión, en la ignorancia, con aquél que está sobre todo ser y conocimiento». Es decir, aunque las jerarquías de la Iglesia y la de los poderes de los ángeles sean indispensables para conducir al hombre hacia Dios, una vez que su vida espiritual, asistida por la práctica de la virtud, la oración y el ayuno, se ha desarrollado suficientemente, el hombre puede aspirar a una intuición directa del mismo Dios. Sin embargo, esto sólo es factible si el hombre ha aprendido a desprenderse de todo y a entrar en un camino que le introduce de una manera todavía más profunda en la oscuridad y la ignorancia.

Este camino místico de la ignorancia no se debe enseñar

1. Huelga decir, que usa este nombre porque san Pablo dirigió dos cartas a Timoteo, y de esa manera el autor pretende apoyar su pretensión de ser Dionisio Areopagita.

a los que no están aún preparados. Dionisio es muy tajante en este aspecto. La entrada en la oscuridad mística ocurre al final de la vida cristiana. Pero los que son llamados y están preparados para ello, se verán elevados «en un puro éxtasis que está libre del propio yo y de todas las cosas, al superesencial rayo de la divina oscuridad».

El éxtasis del que habla el Pseudo-Dionisio no es un extraordinario estado psicosomático en el que el cuerpo se hace insensible a todas las impresiones externas y receptor únicamente de las experiencias sobrenaturales. Lo que quiere más bien indicar es una como salida de todas las experiencias, incluso las sobrenaturales, para entrar en la divina esfera de la oscuridad. No es un éxtasis de amor, sino un éxtasis del entendimiento, que renuncia a sí mismo y a todas sus actividades y se rinde sin condiciones al «rayo de la divina oscuridad». El «rayo de la oscuridad» es, naturalmente, una paradoja. Con él quiere expresar el hecho de que la divina oscuridad no es una oscuridad real, sino que aquella luz que es el mismo Dios está tan alejada de todo lo que nosotros entendemos por luz y es tan superpoderosa para la vista del entendimiento humano, que se le presenta como si fuera una oscuridad; es ciertamente un «rayo», pero un rayo de oscuridad.

Lo que se nos revela en esta oscuridad, y de nuevo paradójicamente, no es otra cosa que la misma Belleza divina. Para explicar este proceso de revelación, Dionisio emplea el símil de la estatua tallada a partir de un tronco informe, del que el escultor «primero debe ir quitando toda la materia superflua que impide la pura visión de la forma escondida y de ese modo nos revela la belleza oculta por el simple hecho de ir quitando lo superfluo». Que sea esta belleza en sí ni Dionisio ni ningún otro místico nos lo pueden expresar con palabras. De ahí que este tratado sea tan breve.

A veces se ha planteado la duda de si la experiencia mística a la que apunta Dionisio —porque realmente no la describe, puesto que es indescriptible— es una experiencia auténticamente cristiana, o no es más bien una especie de mística natural, ya que ni Cristo ni ninguna de las tres divinas Personas parecen tomar parte en ella. Ciertamente, el autor del tratado está fuertemente influido por los filósofos griegos, especialmente por el platonismo. Ciertamente que en ningún momento ha sugerido que se pueda tener la más elevada experiencia mística sin necesidad de una intensa preparación a través de la fe y la disciplina cristianas. Pero si en la presentación que hace Dionisio, esa experiencia misma ha sido vaciada de todo contenido definitivamente cristiano, es una pregunta a la que muchos teólogos han respondido afirmativamente.

Máximo el Confesor

Máximo el Confesor (580-662) combina la mística de la luz de Evagrio con la teología mística de la oscuridad y la ignorancia representada por Gregorio de Nisa y el Pseudo Dionisio. Como muchos monjes y obispos de la edad helenista, parece que no se sintió llamado a la vida religiosa en su juventud. Recibió la acostumbrada educación filosófica estudiando a Platón y Aristóteles lo mismo que a los neoplatónicos, y finalmente se embarcó en la carrera política que rápidamente le condujo a una posición influyente como primer secretario del emperador Heraclio. Contaba alrededor de treinta y cinco años cuando decidió abandonar todas sus ambiciones mundanas y hacerse monje en Crisópolis, la actual Scutari, cerca de Constantinopla. Allí encontró muy pronto un discípulo, Anastasio, que le acompañó durante toda su vida. Hacia el año 624

se trasladó a otro monasterio, en Cízico, donde comenzó a escribir obras teológicas. Dos años más tarde los persas atacaron la región de Constantinopla y se disolvió el monasterio de Cízico. Máximo se trasladó entonces al África, probablemente a través de Chipre y Creta, y se estableció en un monasterio cerca de Cartago. Los años siguientes estuvo ocupado en innumerables controversias defendiendo la doctrina ortodoxa contra las herejías cristológicas de los monofisitas y los monoteletistas, que pretendían que en Cristo sólo existía una naturaleza (divina) y una sola voluntad respectivamente. Máximo escribió diversas obras contra estas herejías, lo cual no le impidió vivir una auténtica vida contemplativa y mística. Sin embargo, por su causa tuvo que cambiar otra vez de residencia y se trasladó a Roma para poder defender más efectivamente la ortodoxia. Allí fue arrestado el año 653, junto con el papa Martín I, porque el emperador Constante II favorecía la herejía de los monoteletistas. Fue llevado a juicio el año 655 y, como ocurre en nuestros días, se le acusó de delitos políticos. Pero no se le pudo probar la acusación y en consecuencia se le desterró a la Tracia. En el año 622 se le llamó de nuevo a Constantinopla para sufrir un nuevo juicio ante una corte monoteletista, y a pesar de su avanzada edad fue cruelmente sentenciado a que se le cortase la lengua y la mano derecha. Murió poco después como resultado de todos estos sufrimientos.

Máximo no escribió, como el Pseudo-Dionisio, ningún tratado sobre mística. Sus enseñanzas sobre esta materia están diseminadas por todos sus escritos, especialmente en sus primeros tratados sobre la caridad, en las *Cuestiones a Talasio,* en sus *Capítulos teológicos (Capita theologiae et oeconomiae),* en los *Opuscula theologica* y en diversas cartas, especialmente en las dirigidas al sacerdote Marino.

Existen en sus obras diversos indicios de que tuvo experiencias místicas, pues escribe que el que no ha recibido personal y graciosamente el conocimiento místico no puede conocer su fuerza real. De hecho Máximo, como Evagrio, insiste en la necesidad de la gracia para llevar una vida mística. Porque en Cristo Dios habita corporalmente, pero en nosotros la plenitud de la divinidad (expresión realmente fuerte) habita por la gracia. Porque aunque nosotros podamos prepararnos para la vida mística por medio de un esfuerzo ascético constante, sólo Dios nos puede introducir en el contacto directo con él que es su esencia, una vez que en el bautismo han desaparecido todas nuestras pecaminosas inclinaciones. Como Gregorio de Nisa y el Pseudo-Dionisio, Máximo insiste en la divina trascendencia que exige fe. Esta fe es la que ha de conducir al hombre desde los primeros comienzos en la vida espiritual hasta la unión mística, porque la fe es un poder que realiza la unión entre el creyente y Dios en el que se cree. En su exposición del Padrenuestro, Máximo caracteriza esta unión como un místico nacimiento de Cristo en nuestra alma, que de este modo se convierte en una «virgen madre» y realiza en sí la semejanza divina. La oración que pertenece a este estado místico es muy diferente de la oración característica de la vida activa, aunque cada una de ellas sea la más elevada en su propio orden. La oración de los hombres activos — la división es la de Evagrio — no es distraída por el esfuerzo del propio hombre, la de los contemplativos (que aquí equivale a los místicos) es un rapto en el que el hombre se ve elevado hacia Dios sin ninguna actividad de su parte. Máximo insiste constantemente en la naturaleza pasiva de la oración mística. Este tipo de oración se da de repente, sin que medie ningún esfuerzo humano, a los que son dignos de recibir el Espíritu, porque el mismo Dios instruye a la mente pura.

En su interpretación del dicho de san Juan de que Dios es luz (1 Jn 1, 5, Máximo afirma que Dios es luz también en los que viven virtuosamente. «Porque —escribe en sus *Cuestiones a Talasio*— si nosotros, por la virtud y el conocimiento, estamos en Dios como en la luz, Dios también está en nosotros como en la luz. Porque Dios, que es luz por naturaleza, está en la luz que es imitación (es decir en el místico), como el arquetipo está en la imagen.» Como en la mayoría de los Padres la imagen y la semejanza según la cual fue creado el hombre, desempeña un papel fundamental en sus enseñanzas espirituales, porque la vida mística consiste en el crecimiento de la semejanza del hombre con su Creador; y como según san Pablo (2 Cor 4, 4 y passim) Cristo es la imagen más perfecta del Padre, así la vida mística es el nacimiento de Cristo en el alma que de esta manera se convierte en una «virgen madre».

Pero aunque, siguiendo a san Juan y a Evagrio, Máximo emplea la imagen de la luz, también sigue a Gregorio de Nisa y al Pseudo-Dionisio en su presentación de la vida mística como un entrar en la divina oscuridad, especialmente en sus últimas obras. Como Gregorio compara esta vida con la entrada de Moisés en la oscuridad del Monte Sinaí, y como Evagrio insiste en la «desnudez» del entendimiento necesaria para la contemplación mística. Porque una y otra vez repite que la oración mística es sin forma. Porque Dios está más allá de todo conocimiento (humano), el alma que quiera alcanzarle debe también despojarse de todo conocimiento, de todas las formas del pensamiento, y, a fortiori, de todas las pasiones; porque Máximo insiste mucho más que todos sus predecesores en la necesidad de la *apatheia*, la perfecta tranquilidad y el desapego de todas las criaturas. Esta separación nos conducirá finalmente a la «deificación», un estado estable en el que esta-

remos mucho más íntimamente relacionados con Dios «y nos haremos dioses, recibiendo de Dios la posibilidad de ser dioses», posibilidad que se ofrece a nuestra naturaleza caída a través de la Encarnación, que desempeña un papel mucho más central en la teología mística de Máximo que en la de Evagrio y en la de Dionisio.

Esta deificación es un *pathos*, que en este contexto no significa una pasión sino algo que es sufrido; es un estado auténticamente místico en el que no toma parte ninguna actividad humana, sino que se nos da totalmente por la gracia, claro que sólo a aquellos que se han hecho dignos de recibirlo con una vida terrena lo más perfecta posible. El conocimiento propio de este estado es un desconocimiento, porque el alma que está totalmente dirigida hacia la Causa de todas las cosas reposa en la divina ignorancia; se eleva extáticamente hacia Dios, dejando atrás cuerpos y espíritus. De todo esto se desprende claramente que en la teología mística de Máximo no hay lugar para las visiones y otros fenómenos; más aún, explícitamente afirma que la mente unida con Dios debe estar libre de visiones «o, mejor, de fantasías».

Y de este modo Máximo sintetiza toda la teología mística de sus predecesores; siendo él mismo un místico que a la vez trabajó y sufrió en servicio de la verdadera fe, no puso a la mística en un lugar aparte, sino que la integró en la totalidad de su teología.

Juan Clímaco

Juan Clímaco (murió hacia 649) es famoso por su obra *La escalera* (en griego, *klimax*, y de ahí su nombre) *del paraíso*, pero sabemos muy poco de su vida. Según su primera biografía,

escrita por un monje de Raithu en Palestina, Juan entró en la vida religiosa a los dieciséis años y durante cuarenta llevó la vida de un eremita; pero muchos de los autores modernos creen que se hizo monje en una edad considerablemente posterior, porque su obra manifiesta un conocimiento mucho más profundo del mundo del que hubiera podido adquirir en un monasterio o viviendo en el desierto. Dejando a un lado esta discusión, *La escalera* ciertamente continúa la tradición de la vida eremítica de san Antonio. Juan Clímaco se opone violentamente a las especulaciones de Orígenes o Evagrio. Su espiritualidad se caracteriza por ser casi completamente inintelectual; está basada en la ascética vulgarmente admitida en el desierto y culmina en la *apatheia,* la libertad de todas las pasiones, y en la *hesykhia,* noción que combina la idea de soledad con la de un reposo perfecto.

Como muchos de los místicos griegos, Clímaco se inclina a favor de un cierto angelismo. Es decir, desprecia al cuerpo al que considera como a un enemigo de la vida espiritual y tiende hacia una vida angélica fuera de la condición humana. En el primer peldaño de su escalera mística define al monje como una persona que ansía el estado de los seres incorporales, y en uno de los últimos escalones dice que el eremita es una imagen terrena del ángel. Esta semejanza con los ángeles se consigue por medio de la pureza, que en su sentir significa que «nos revestimos de la naturaleza angélica». Pero para conseguirla hemos de dominar completamente al cuerpo; el cuerpo no se ha de «castigar» simplemente como lo castigaba san Pablo en el servicio de Cristo, sino que ha de ser reducido, por medio del ayuno y las vigilias, a un estado en el que ya no esté sujeto a las reacciones naturales sino que haya adquirido una perfecta insensibilidad hacia los otros cuerpos y sus bellezas. Aunque Juan Clímaco admite un estado de pu-

reza en el que el hombre pueda contemplar la belleza terrena sin ninguna conmoción, considera sin embargo esta actitud como totalmente extraordinaria. La pureza es absolutamente esencial para el monje y el solitario, y esta pureza incluye la indiferencia para todos los lazos humanos. La señal de que el místico ha alcanzado la suprema pureza es el considerar a todos los seres humanos como si fueran objetos inanimados, actitud que difícilmente se puede compaginar con el segundo gran mandamiento del amor al prójimo. Además, para Juan Clímaco como para otros místicos de la Iglesia oriental, la oración pasa delante de la caridad. Recibir a los visitantes es para él apartarse de Dios, actitud totalmente diferente del ideal benedictino de la hospitalidad. Más aún, considera como una gran crueldad interrumpir a una persona en su oración, porque acaso no encuentre ninguna otra oportunidad de que le sean perdonados sus pecados.

La oración de que aquí habla Clímaco es naturalmente la forma más elevada, es decir la oración mística. La oración, dice, es la prueba de la vida espiritual, y especialmente la de la vida del solitario, el «hesicasta». La oración une al hombre con Dios y, por lo tanto, es fuente de todas las gracias y alimento del alma. La oración mística es absolutamente simple, ha de estar libre de distracciones, que se han de eliminar por medio de jaculatorias, especialmente por la repetición del nombre de Jesús del que nos tenemos que acordar en cada una de nuestras respiraciones; este método se desarrollará posteriormente en la llamada oración de Jesús del hesicasmo. Juan Clímaco describe tres estadios de oración: después de las jaculatorias, que liberan al alma de distracciones, viene la concentración de la mente el objeto de la oración, y posteriormente la oración perfecta que es el rapto en el Señor. De nuevo en contraste con los posteriores místicos occidentales, Clímaco

considera que hasta las distracciones involuntarias estropean la oración, que ha de ser totalmente ininterrumpida, porque esencialmente es un «alejamiento del mundo, tanto visible como invisible». Esta definición rechaza fenómenos como las visiones que, hemos visto anteriormente, desempeñan una parte muy poco importante en la teología mística de los padres orientales. El rapto del que nos habla Clímaco transporta al alma de una manera inefable e inesperada a la luz espiritual de Cristo; no hay ninguna mención en *La escalera* de la oscuridad mística de Gregorio de Nisa o del Pseudo-Dionisio. En esta luz espiritual el hombre recibe el conocimiento místico, es decir, «un sentido de lo divino» en el que no intervienen para nada los sentidos, el medio ordinario del conocimiento humano; porque los objetos de este conocimiento son las doctrinas de la fe, especialmente la Trinidad, y sólo el místico puede hablar adecuadamente de estos misterios.

La unión mística puede también tener efectos en el cuerpo del místico, que con frecuencia reflejará el esplendor del alma en una iluminación sobrenatural. Su fundamento es la fe, que Clímaco llama las «alas de la oración», y está alimentada por la eucaristía, que perfeccione el cambio operado en el místico por medio de la oración; lo libra de toda contaminación y de cualquier cosa que pertenezca a la materia.

La vida que conduce a la unión mística, tal como la concibe Clímaco, es totalmente contemplativa. Hasta ocupaciones como la de tejer cestas, con la que los padres del desierto se ganaban su sustento diario, se considera que distraen de la contemplación; Clímaco únicamente las permite como medios de superar el sueño, porque las largas vigilias son esenciales para la vida del eremita tal como él la concibe. Esta vida «angélica» se opone totalmente a las necesidades de la naturaleza. Clímaco aconseja al aspirante a la vida mística en

completa soledad, que se acuerde que ha de ser comido por los gusanos para que de este modo se mantenga firme en su abstinencia de los alimentos, y que piense en las llamas del infierno cuando sienta deseos de beber: «Y, ciertamente, podrás rechazar todo lo que desea tu naturaleza.» Esta lucha contra las más legítimas necesidades de la naturaleza humana es común a todos los místicos orientales de esta época, pero lo que es especialmente interesante en Clímaco es que tuvo sus dudas sobre este método. Porque cayó en la cuenta de que las austeridades de los solitarios con frecuencia tenían consecuencias indeseables. En el escalón 15 admite que aquellos «que están inclinados a la sensualidad con frecuencia se muestran más compasivos, bondadosos y dados a la compunción; mientras que los que practican la castidad no parecen tener esas cualidades en la misma medida». En el escalón 26 es todavía más explícito. Se pregunta por qué el corazón del hombre se hace duro cuando practica el silencio, por qué los solitarios son vencidos por el sueño cuando ayunan y no cuando han tomado su correspondiente alimento, por qué son tentados por las imaginaciones cuando están hambrientos. «Por lo menos, podemos afirmar —escribe— que estos cambios no se deben siempre a los demonios. Y esto me ha pasado a veces a mí, no sé cómo, por la constitución que se me ha dado.»

Clímaco fue muy clarividente al no atribuir invariablemente estos trastornos a los demonios, como era lo ordinario en esa época. Su franca confesión nos muestra lo que hoy día tenemos bien comprobado, que la naturaleza humana se venga cuando se la quiere llevar con demasiada dureza; que hasta las más admirables austeridades se han de practicar con moderación si no queremos que pierdan su objeto. Muchas de las extraordinarias experiencias que se nos cuentan en las vidas de los solitarios desde san Antonio en adelante, induda-

blemente se han de atribuir a una condición nerviosa producida por su antinatural modo de vivir. Y esto, a su vez, se debe a la hostilidad contra el cuerpo, que ciertamente no forma parte de un cristianismo auténtico, sino que viene de la creencia dualística en la oposición entre el cuerpo y el alma, entre el espíritu bueno y la materia mala, que es de origen gnóstico y penetró en el cristianismo helenístico en sus mismos comienzos. Es, desde luego una idea totalmente antibíblica.

Simeón, el Nuevo Teólogo

Los siglos posteriores a Máximo el Confesor y a Juan Clímaco no nos presentan ningún signo evidente de una vida mística vigorosa en la Iglesia bizantina, aunque florecía el monaquismo especialmente en el famoso monasterio de Studios, cerca de Constantinopla. Por fin, en la segunda mitad del siglo x, Simeón, posteriormente llamado «el Nuevo Teólogo» (949-1022), alcanzó una gran fama como místico extraordinario, aunque también suscitó una importante controversia. Simeón es casi desconocido del todo en Occidente (Pourrat apenas le concede una nota en su *Historia de la espiritualidad*, en cuatro tomos) porque sus escritos nunca se publicaron entre nosotros; han comenzado a editarse en nuestros días en la colección francesa «Sources chrétiennes», en la que nos basamos para escribir este breve sumario.

Como muchos otros místicos orientales, Simeón, que parece que se llamaba Jorge, abrazó primero la carrera de leyes y llevó la vida mundana de un joven vividor y bien relacionado. Su tío le consiguió una posición importante en la corte imperial, y en los escritos místicos que posteriormente escribirá Simeón aparecen con frecuencia ejemplos sacados de la vida

de la corte. Sin embargo, se dedicó también a la lectura de libros espirituales, especialmente vidas de santos, y esas lecturas le hicieron sentirse insatisfecho con la superficialidad de la vida que llevaba. Durante mucho tiempo estuvo buscando a un hombre santo que le enseñara el camino de Dios, y aunque sus amigos le aseguraban que esos hombres ya no existían, Simeón nunca perdió la esperanza, y finalmente su confianza fue recompensada. En el monasterio de Studios encontró a un monje anciano, Simeón, que le instruyó en la vida espiritual. Aunque el joven Simeón continuó viviendo en el mundo, comenzó a hacer oración con un fervor extraordinario, especialmente durante la noche, derramando lágrimas, y poco después tuvo su primera visión mística, que describe como una luz divina que le envolvía: «Y cuando esto ocurrió, el joven [es decir, él mismo] ya no pudo distinguir nada más... porque únicamente veía luz en cualquier lado, y ni siquiera podía saber si todavía estaba andando sobre la tierra... Estando completamente rodeado por esa luz inmaterial, y habiéndose convertido aparentemente él mismo en luz y habiendo olvidado todas las cosas del mundo, fue totalmente henchido de lágrimas con una inexpresable alegría y exultación. Entonces su alma ascendió al cielo y vio otra luz todavía más brillante que la primera.» Y cerca de esta luz se le apareció de repente su padre espiritual.

A pesar de la profunda impresión causada por esta visión, el joven Simeón pronto volvió a su vida primitiva, aunque nunca abandonó totalmente sus relaciones con su padre espiritual. Él mismo cuenta que recayó en sus antiguos pecados, olvidado de sus experiencias sobrenaturales. En este estado permaneció durante seis o siete años, cuando recibió otra gracia, sintiendo que una mano desconocida le sacaba violentamente del fango y le llevaba ante su antiguo maestro. Esta vez su conversión

fue decisiva y terminó entrando de monje en el monasterio de Studios cuando contaba alrededor de veintisiete años. Se colocó totalmente bajo la dirección de su antiguo maestro, Simeón, decisión que no fue aprobada por el abad y produjo tantas fricciones que finalmente tuvo que abandonar Studios y trasladarse a un monasterio más pequeño de las cercanías, San Mamas, aunque continuó bajo la dirección de su padre espiritual. En San Mamas fue ordenado sacerdote y tres años después, a la temprana edad de treinta y uno, fue elegido abad.

Simeón pronto se hizo famoso y fue muy buscado como director espiritual; pero no todos sus monjes aceptaron de buena gana sus esfuerzos por conducirles en los caminos de la vida mística. Durante el año 996 unos treinta monjes se rebelaron contra él y fueron desterrados por el patriarca Sisinnius. Unos años más tarde, en 1003, surgieron dificultades más serias sobre el culto de su padre espiritual, muerto el año 987, que Simeón había establecido en su monasterio por su propia autoridad. La causa de este ataque fue probablemente la pretensión de Simeón de que la autoridad docente en la Iglesia pertenecía a los que habían recibido revelaciones místicas antes que a las autoridades eclesiásticas, un punto de vista erróneo que Simeón pretendía haber recibido de su maestro. La controversia se arrastró hasta el año 1009, en el que Simeón, finalmente, fue condenado por el patriarca y el santo sínodo, y fue desterrado de Constantinopla. Se trasladó a un santuario cerca de Crisópolis, en donde reunió a su alrededor a un grupo de discípulos y donde permaneció aun después de ser rehabilitado.

Simeón se distingue de todos los demás místicos bizantinos que hemos estudiado en que nos describe en sus obras sus experiencias personales, ofreciéndonos así una interesante visión de su vida mística. En su primera experiencia mística úni-

camente vio una luz, pero luego la Persona que estaba dentro y fuera de esa luz se le manifestó como el mismo Cristo. Para Simeón, la mística es cristocéntrica. En su primera catequesis ruega que Cristo habite en nosotros, para que podamos verle en toda su belleza. Porque aunque es el Cristo que ha sufrido, es también y mucho más el Cristo que ha resucitado, tal como está ahora en la gloria del cielo, Rey de reyes y Señor de señores, idea que siempre ha estado en el centro de la devoción oriental. En la segunda catequesis Simeón exhorta a sus monjes a que hagan todos los esfuerzos necesarios para verlo y contemplarlo, «porque si somos considerados dignos de verle sensiblemente (o con nuestros sentidos) aquí abajo, no moriremos».

Quizá esto suene extraño a nuestros oídos occidentales. ¿Qué puede significar ver a Cristo con nuestros sentidos; más todavía, cómo podemos conseguir esta contemplación con nuestras propias fuerzas? Simeón en este aspecto continúa la línea de las homilías de Macario. La primera dificultad está resuelta por la importancia que los padres griegos ponen en el desarrollo de los sentidos espirituales en la vida mística. El mismo Simeón escribe en sus *Capítulos teológicos* que el Señor nos da (es decir, a los místicos) «otra sensibilidad superior a la sensibilidad [ordinaria nuestra], para que podamos percibir claramente y con toda pureza los dones y favores que nos concede y que superan nuestra percepción [ordinaria] de un modo sobrenatural». Y, por lo tanto, cuando Simeón habla de contemplar a Cristo con nuestros sentidos, se refiere a estos sentidos espirituales que capacitan al místico para captar su presencia. ¿Pero cómo podemos conseguirlo con nuestras propias fuerzas?

Simeón no considera que la vida mística sea un don extraordinario, pero la ve como una floración necesaria de la vida contemplativa vivida en su plenitud. Porque advierte a los

que todavía no han recibido lo que él llama «las arras del Espíritu», a que realicen todos los esfuerzos posibles para obtenerlo por medio de las buenas obras y de una fervorosa penitencia.

En este esfuerzo por conseguir la vida mística y en esta misma vida, las lágrimas desempeñan un papel sumamente importante. Para comprender lo que Simeón dice acerca de las lágrimas tenemos que recordar que en otras civilizaciones el llorar no se considera poco viril. Para Simeón, las lágrimas son un signo de la verdadera compunción, su ausencia refleja dureza de corazón y de la conciencia. «Inefable maravilla —exclama—, que lo que fluye de los ojos físicamente pueda lavar espiritualmente al alma de la culpa de sus transgresiones.» Y no solamente esto, porque inmediatamente continúa: «Donde hay abundancia de lágrimas, con verdadero conocimiento, allí hay también un resplandor de la luz divina». Las lágrimas de comunión pueden ser transformadas en lágrimas místicas que refrescan el alma que está ardiendo con el fuego divino. «Pero sin lágrimas —continúa Simeón— no se ha realizado nada ni se realizará, ni en nosotros mismos ni en ningún otro.» Porque las lágrimas, afirma con gran convicción, son un «segundo bautismo», y mucho más eficaz que el primer bautismo de agua y óleo; porque este bautismo sacramental es como una figura del verdadero, mientras que el bautismo místico por medio de las lágrimas es el verdadero bautismo, concepción que nunca podrá ser aceptada por la Iglesia, pero que está de acuerdo con la opinión de Simeón de que lo que importa no es la acción objetiva de los sacramentos, sino la experiencia subjetiva.

Insiste, además, en que no solamente el director espiritual sino cualquier superior debe haber tenido experiencias místicas; de lo contrario no está en condiciones de conducir el rebaño

de Cristo. Por otra parte, el superior o guía espiritual que cumpla con esta condición ha de ser considerado como el mismo Dios y nunca se le ha de contradecir. La obediencia incondicional será la que conduzca al monje a la meta de la vida mística.

Simeón da una importancia extraordinaria a la posesión consciente de la gracia. «El que sabe que dentro de él han ocurrido signos y maravillas es realmente un portador de Dios.» El cristiano ha de saber que ha recibido la prenda del Espíritu; porque el Hijo de Dios ha venido a la tierra a «unirnos con él conscientemente por medio del Espíritu Santo». Simeón cree que en esta vida podemos obtener una visión de Dios que por lo menos se acerca muchísimo a lo que será la visión beatífica, si no es totalmente idéntica. Ve a Dios principalmente como luz; aplicando la Bienaventuranza sobre los puros de corazón que verán a Dios en la vida presente, Simeón afirma que serán introducidos en la visión de Dios y le verán con toda pureza, y un poco más adelante en la misma catequesis segunda, nos describe lo que evidentemente es su propia experiencia: «El entendimiento ve extraños espectáculos, está totalmente iluminado y se vuelve él mismo luminoso... porque el mismo entendimiento es luz y ve todas las cosas como luz, y esta luz es viva y da vida al que ve... Acoge la luz en su alma y es arrebatado fuera de sí mismo, y estando así en éxtasis ve la luz desde lejos, pero volviendo otra vez a sí mismo encuentra de nuevo la luz dentro de sí.» Y en esta luz Simeón cree haber visto al mismo Padre y al Hijo, porque en una catequesis posterior afirma, contra algunos de sus monjes que dudaban de sus enseñanzas, que un gran contemplativo podría «recibir el Espíritu Santo y a través de él percibir al Hijo con el Padre». Esta visión, naturalmente, no es imaginaria, sino una conciencia intelectual de las tres divinas

Personas en el alma, de lo que también nos habla por ejemplo san Juan de la Cruz.

Simeón también nos habla claramente, y en primera persona, de las repercusiones psicológicas que traen consigo estas experiencias. «Me acordé profundamente de la belleza de la inmarcesible caridad cuando esta luz cayó en mi corazón y me sentí embriagado por su suavidad. Perdí la percepción de todas las cosas exteriores y me sentí tan completamente extraño a todas las cosas de esta vida que olvidé incluso lo que tenía en la mano.» Los efectos de estos éxtasis son una inefable alegría y el desprecio de todo lo terreno; el místico recibe por medio de esos éxtasis un conocimiento de Dios muy superior a los que podría recibir con sus estudios. Para describir este conocimiento Simeón habla no solamente de luz sino también de oscuridad, uniéndose así a la teología «negativa» de Gregorio de Nisa y del Pseudo-Dionisio, y su explicación nos hace ver más claro en este contexto que la luz y la oscuridad no son dos opuestos sino que se refieren al mismo objeto. «El desarrollo del conocimiento de Dios —escribe Simeón—, es la causa y la fuente de nuestra ignorancia de todas las otras cosas y hasta del mismo Dios. Su tremendo fulgor es enceguecedor y la percepción que sobrepasa toda percepción ya no percibe nada que esté fuera de ella. Porque, ¿cómo puede ser una percepción el conocimiento que no conoce la naturaleza, el origen, el lugar, la identidad y la cualidad de su objeto?»

Nos encontramos en medio de las paradojas místicas que surgen de la total trascendencia de Dios, simplemente incaptable para la mente humana. Y por lo tanto, cuanto más profundamente el místico se percata de la alteridad de Dios, tanto más su conocimiento se le tiene que presentar como una ignorancia y la luz divina como una oscuridad. Y así la luz que Simeón vio en su éxtasis es también oscuridad, porque

Dios es incomprehensible en su esencia, inaccesible en su gloria, eterno porque está fuera del tiempo, invisible porque no puede ser captado por nuestra inteligencia. Sin embargo, podemos ver la luz divina ya en este mundo, porque se nos ha hecho accesible en Cristo, y de este modo Simeón perfecciona la tradición bipolar de la luz y la oscuridad propia de la mística bizantina en su espiritualidad cristocéntrica, que él había vivido profundamente antes de enseñarla a los demás.

VIII

LA PRIMERA EDAD MEDIA

a) Los monjes

SAN BERNARDO

En Occidente, el período que va de san Agustín a san Bernardo suele recibir el nombre de «siglos oscuros», y aunque existieron algunos teólogos notables como san Beda y Pascasio Radberto, y aunque los monjes benedictinos prosiguieron la vida espiritual, no existen sin embargo grandes místicos durante esos siglos atormentados por la aparición de las tribus germánicas. Pero a principios del siglo XII, cuando se hubo completado la cristianización de Europa, un monje cisterciense dio una nueva dirección a la mística cristiana. Hasta estos momentos la mística tanto oriental como occidental había sido profundamente intelectual; y hasta la espiritualidad cristocéntrica de Simeón, el Nuevo Teólogo, había considerado principalmente a Cristo resucitado, el glorioso Señor del cielo y la tierra.

Los nuevos cristianos del Occidente medieval no estaban todavía lo bastante maduros para las especulaciones místicas sobre la luz y la oscuridad, ni para la total comprensión de la transcendencia divina. Más aún, la mística de la Iglesia

oriental no se había detenido demasiado en la humanidad sufriente de Cristo, y así se echaba de menos en ella algo de la plenitud del Hijo del hombre evangélico. Esta imagen es la que se coloca ahora en el centro de la mística occidental, y su primer notable exponente es san Bernardo, abad de Claraval (1090-1153). Bernardo nació en Fontaines, cerca de Dijon, de noble familia. Sus padres eran buenos cristianos, pero las guerras y las querellas les interesaban mucho más que la oración y el sacrificio. Bernardo, en cambio, se sintió atraído hacia la religión desde su más tierna infancia. Siendo niño todavía cayó en un profundo sueño una noche de Navidad, mientras esperaba que comenzaran los oficios de medianoche. En sueños tuvo una visión, en la que vio a María y al santo Niño, y comprendió que ese era el momento exacto de su nacimiento. Aunque difícilmente podemos llamar a este sueño una auténtica experiencia mística, lo cierto es que tuvo una gran influencia en toda su vida posterior, en la que la devoción a la humanidad de Cristo y a su Madre continuaron desempeñando un papel muy principal. Bernardo fue un joven muy sensible que no podía soportar los métodos educativos de las escuelas contemporáneas, aunque él era un alumno excelente. Su madre murió cuando contaba él dieciséis años y como la quería muy de veras su muerte le impresionó profundamente. Bajo los efectos de esta emoción, se entregó a las distracciones mundanas y por primera vez sintió la atracción de la mujer. Como era apuesto y atractivo, rápidamente se vio rodeado de una multitud de compañeros deseosos de disfrutar su juventud. Bernardo sintió la atracción de los sentidos y de los placeres mundanos tan agudamente como cualquier otro joven, y quizá todavía más, porque pronto cayó en la cuenta de que sólo tenía una alternativa: o sumergirse completamente en la búsqueda de placeres y ambiciones, o entregarse del todo a Dios.

No quiso demorar mucho tiempo su decisión: se haría monje, por no en un monasterio rico como Cluny, sino en el más pobre que pudiera encontrar, que fue Cîteaux, cerca de Dijón, una fundación reciente que no había prosperado y cuyo abad, san Esteban Harding, estaba a punto de disolverla.

Pero Bernardo no quería entrar solo en Cîteaux. Se propuso arrastrar consigo a la mayor parte de su familia y de sus amigos. Comenzó a trabajar con su padre y sus hermanos, con sus primos y sus amigos, con un éxito tan extraordinario que reunió alrededor de treinta hombres, la mayoría jóvenes, formó con ellos una comunidad y por fin, cuando contaba veintidós años, se presentó con toda esa tropa en Cîteaux. Allí continuó las austeridades que ya había iniciado en el mundo. se privó del sueño y del alimento hasta tal extremo que su salud se resintió durante toda su vida. Cerró sus sentidos a todo lo que le rodeaba y se absorbió completamente en Dios; la soledad y la contemplación fueron sus únicos deseos.

Pero esta época de completo retiro no duró mucho tiempo. Después de tres años en Cîteaux, Esteban Harding envió a Bernardo a inaugurar una nueva fundación en Claraval, y el joven de veinticinco años se convirtió en abad de una comunidad muchos de cuyos miembros eran mucho más viejos que él, tanto en edad como en vida religiosa; todavía no había sido ordenado sacerdote. Pero se comenzaban ya a contar muchos milagros: cuando faltaba comida y bebida, el joven abad se ponía en oración e inmediatamente llegaban las cosas necesarias. Probablemente durante el verano de 1115 Bernardo se trasladó a Châlons para ser ordenado por su obispo, el sabio Guillermo de Champeaux, que se convirtió en su íntimo amigo. A su vuelta a Claraval, Bernardo cayó gravemente enfermo, y cuando Guillermo fue a visitarle le ordenó que abandonara por algún tiempo sus obligaciones monásticas, se

retirara a un caserío cerca de la abadía y se pusiera en manos de una especie de médico, por desgracia muy ignorante y que aún empeoró las cosas. Bernardo se sometió a este régimen, que de todos modos le permitía continuar su vida de contemplación, con la que se preparaba para la gran obra que le aguardaba. El detalle de todas sus posteriores actividades llenaría un volumen entero. Bástenos decir que además de la predicación a sus monjes, extraordinariamente eficaz, con frecuencia se le llamaba fuera de su monasterio: realizó sesenta y tres nuevas fundaciones, arregló muchos conflictos políticos, asistió a diversos sínodos y dietas, mantuvo una inmensa correspondencia, predicó la segunda cruzada, reformó diversas casas religiosas pertenecientes a otras órdenes y actuó como consejero de papas, reyes y príncipes. Parece casi increíble que este hombre débil y enfermizo, pudiera viajar tanto y soportar un trabajo tan gigantesco, sin perjuicio de su vida mística; pero precisamente esta vida fue quizá la fuente de la que fluía su fuerza sobrehumana. Adondequiera que fuese, la gente se reunía a su alrededor, venerándolo como a santo y taumaturgo, y no tuvo reparo en oponerse al mismo emperador Lotario cuando se trató de defender los derechos de la Iglesia. Bernardo nos presenta un nuevo tipo de místico; no es un padre del desierto ni siquiera un obispo de una diócesis pequeña como Gregorio de Nisa, sino un hombre de acción y de excepcional empuje, cuya voz se hizo escuchar a través de toda Europa.

Además de su inmensa actividad Bernardo nos dejó un volumen de escritos espirituales que nos ofrecen una profunda visión de sus enseñanzas y de su vida mística. Para Bernardo, también la posibilidad de la vida mística está fundamentada en la divina imagen y semejanza, conforme a la cual fue creado el hombre. Esta imagen consiste en el libre albedrío, que el

hombre retiene después del pecado, mientras que la semejanza, que Bernardo distingue de la imagen, descansa en otras dos libertades, en estar libre de pecado y libre de sufrimiento; estas dos últimas libertades se perdieron después del pecado original, de manera que el hombre fue desterrado a la región de la «no semejanza». Puesto que no puede encontrar por sí solo el camino de retorno de este exilio, Cristo se lo desbrozó, siendo al mismo tiempo el ejemplo que debemos seguir si queremos abandonar la región de la «no semejanza» para llegar al estado de semejanza que es el Reino de Dios. Pero el Cristo que san Bernardo nos exhorta a seguir ya no es el Cristo glorioso de los Padres, sino el indefenso Niño y Ecce Homo. En sus sermones en honor de la Virgen san Bernardo exhorta a sus oyentes a que se esfuercen en hacerse como el Niño-Dios recién nacido en el pesebre, «ya que el gran Dios no pudo haberse hecho un hombre pequeño sin causa». La real pequeñez de Cristo niño debe enseñar a los hombres la humildad, y la obediencia de Cristo a su Madre ha de ser el modelo de su obediencia.

En sus sermones sobre el Cantar de los cantares, que contienen sus más elevadas enseñanzas místicas, Bernardo coloca los sufrimientos físicos y las llagas de Cristo como el centro de la devoción de una manera desconocida en la edad patrística y en la Iglesia oriental. Para él, tanto la Iglesia como el alma individual habitan «con perfecta devoción en las llagas de Cristo, y quedan en ellas en permanente meditación». Únicamente allí puede el hombre encontrar la seguridad y el descanso: «Los clavos, las llagas, nos recuerdan que verdaderamente Dios ha reconciliado al mundo consigo en Cristo. El hierro penetró su alma y llegó hasta su corazón, para que pueda saber lo que es tener compasión de mis debilidades. El secreto del corazón se ha manifestado a través de las aperturas

del cuerpo; allí se nos ha manifestado el gran misterio de su gracia.» Nos encontramos aquí con los comienzos de la devoción al Sagrado Corazón que brota de la contemplación mística de las heridas de Cristo crucificado, convertido en el centro de la mística medieval. La humanidad de Cristo está también expresada en el nombre de Jesús, que para Bernardo es a la vez la luz y el alimento de su alma. Porque nada puede revitalizar los sentidos cansados ni dar nuevo vigor a las virtudes como el nombre de Jesús: «Cualquier alimento del alma es insípido si no está impregnado con este óleo... Siempre que menciono al hombre Jesús lo veo manso y humilde de corazón... misericordioso y lleno de toda bondad y santidad, quien también es el omnipotente Dios que me sana con su ejemplo y me robustece con su ayuda. Todo esto oigo a la vez, cada vez que oigo el nombre de Jesús.»

Sin embargo, esta devoción a la humanidad de Jesús es únicamente un estadio en el camino místico, no su último fin. Porque la mística de la edad media va a través de Cristo hombre hacia Cristo Dios. La niñez y los sufrimientos de Cristo son los medios por los que los sentidos del «hombre carnal» son despegados de las atracciones de este mundo, hacia el amor de Jesús: pero este amor ha de hacerse racional y finalmente espiritual, siguiendo la triple división de la vía mística. Bernardo expresa esta misma idea de otro modo bajo la imagen de los tres besos. El primero es el beso en el pie, que es el de los penitentes; el segundo es el beso de las manos, que es el de los que ya han dado dignos frutos de penitencia; y el tercero es el beso en la boca. Este beso significa la más íntima unión entre Cristo y el alma: «No es nada más que el recibir la infusión del Espíritu Santo», que no es simplemente la infusión sacramental recibida en el bautismo y en la confirmación, sino una especial revelación del Espíritu que «no sola-

mente ilumina el entendimiento sino que inflama el amor», produciendo la total floración de la vida mística. La unión mística que produce este «beso» no es la unidad de substancia, pues Bernardo nos previene contra todo tipo de interpretación panteísta; es una «comunión de voluntades y una conformidad en la caridad».

En una de sus últimas homilías sobre el Cantar de los cantares, Bernardo nos describe lúcidamente sus propias experiencias místicas: «Confieso que a mí también me ha llegado el Verbo... y eso en diversas ocasiones. Pero aunque ha entrado frecuentemente en mí, no sentí cuando entraba. Sentía que estaba dentro, recuerdo que estaba en mí, a veces también lo sentía antes que entrase, pero nunca sentí el momento preciso en que entraba, ni su salida... Quizá no entraba de ninguna manera, porque no venía desde fuera... Por lo tanto, preguntaréis: ¿Cómo sabía que estaba dentro? Él es vivo y efectivo: tan pronto como entraba en mí elevaba mi alma soñolienta; él movía, ablandaba y hería mi corazón... Por lo tanto, cuando el Verbo-Esposo entraba en mí, nunca me dio a conocer su entrada por medio de ningún signo, ni por medio de un sonido, ni por medio de una forma ni por ningún modo de entrar perceptible... Conocía su presencia únicamente por el movimiento de mi corazón, y por la fuga de los vicios; por la renovación y la reforma de mi mente, es decir, de mi hombre interior, pude percibir de alguna manera su belleza.»

En esta descripción de la unión mística no hay ningún rasgo de éxtasis o de cualquier otro fenómeno extraordinario como por ejemplo visiones, aunque san Bernardo también las tuvo. En el tiempo que tuvo la experiencia descrita evidentemente estaba acostumbrado a las visitas divinas, y por esto eran tan sosegadas y sin accesorios imaginativos. En otras ocasiones llama visiones a estas visitas divinas, aunque no en

el sentido ordinario de la palabra. Porque las visiones imaginarias, que él también tuvo en sus primeros pasos en la vida mística y las llama «ciertas semejanzas imaginativas de cosas inferiores [es decir, no del mismo Dios] divinamente infundidas y convenientemente adaptadas a los sentidos», cree que son causadas por la actividad de los ángeles y no por Dios mismo. Y por lo tanto las rechaza, diciendo que no puede aceptar «visiones y sueños, no quiero figuras y oscuros enigmas; rechazo también las formas angélicas». La experiencia mística que desea es la del orden más elevado, es la visita del mismo divino Esposo, «pero ¡oh, qué rara es la hora y cuán breve su permanencia!». La visión que se le da en esos momentos sublimes «no aterroriza, sino que apacigua; no excita una incansable curiosidad, sino que la calma; no fatiga los sentidos, sino que los tranquiliza. El Dios tranquilo tranquiliza todas las cosas, y contemplarle es descansar».

Contemplar a Dios no significa, naturalmente, ver la esencia divina, lo cual es imposible; significa simplemente esa imperceptible entrada de Dios en el alma que antes se ha descrito, que es la misma paz y tranquilidad y que lleva consigo el poder de la renovación moral y espiritual superior a todas las fuerzas humanas y angélicas. Esta unión mística que describe san Bernardo y que él mismo experimentó se da sin ninguna clase de fenómenos sensacionales, sino que es un perfecto sosiego y reposo en Dios que suavemente invade el alma y le da un nuevo vigor. Es relativamente breve y raro, como es necesario que sea en una vida tan activa como la que Bernardo tuvo que llevar. Pero es tanto más profunda y auténtica, privada de todas esas manifestaciones exteriores que popularmente se suponen pertenecer a la esencia misma de la vida mística, pero que no son sino subproductos de sus estadios inferiores. El camino para llegar a esta sublime unión pasa por la humani-

dad de Cristo, por sus humillaciones y sufrimientos, y su fin es la unión pacífica con Dios que trasciende todo pensamiento e imaginación.

Guillermo de Saint-Thierry

Guillermo de Saint-Thierry (c. 1085-1148) fue íntimo amigo de san Bernardo. Había nacido en Lieja, de familia noble, pero en muy temprana edad había abandonado su casa para estudiar, probablemente en Laon. Posteriormente entró en un monasterio en Reims, y en 1119 fue elegido abad de Saint-Thierry, cerca de la misma ciudad. En contraste con san Bernardo, Guillermo era un filósofo y un sabio, muy familiarizado con algunos de los Padres griegos, especialmente con Orígenes, al que había leído en la traducción latina que en el siglo IX hizo Escoto Eriúgena. Pero era también un contemplativo que sobre todo deseaba la tranquilidad para poder acercarse más a Dios, como aparece claramente por su tratado *Sobre la contemplación*, escrito alrededor de 1119, tendencia que se incrementó por influencia de su amigo de Claraval, con el que Guillermo quería juntarse. Finalmente, en 1135, dimitió su cargo y entró en un monasterio cisterciense en Signy, donde permaneció hasta su muerte. Allí escribió una exposición sobre el Cantar de los cantares, tratado que le fue sugerido por san Bernardo, pero que es muy diferente del que escribió sobre el mismo tema, y también la llamada *Carta áurea* a los hermanos del Monte de Dios sobre la vida eremítica.

Como san Bernardo y los padres anteriores, Guillermo también centra su vida mística en la imagen de Dios conforme a la cual fue hecho el hombre, pero en su sentir esta imagen no consiste en la libre voluntad del hombre, sino en su natu-

raleza racional, por medio de la cual puede conocer a Dios. Guillermo sigue la triple vía de perfección. Su primer estadio es lo que los modernos escritores espirituales llaman la devoción sensible, en la que la humanidad de Cristo ocupa el lugar central. Pero Guillermo insiste mucho menos en este aspecto que san Bernardo, y es mucho más patrístico, mucho menos medieval en su falta de énfasis sobre las llagas y la sangre de Cristo. Apenas insiste en la devoción al hombre Jesús, e inmediatamente cita a Jn 16, 7: «Os conviene que yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros.» La humanidad de Jesús no es más que un peldaño que nos ayuda a subir al segundo estadio de la vida espiritual, que Guillermo describe como la oración del hombre «racional». Esto significa que se abandonan todas las imágenes de las que hasta ahora se había alimentado la oración, y que el Espíritu Santo viene en ayuda del hombre para renovar en él la imagen divina y a conducirle a un más elevado conocimiento de Dios. En este estadio, el hombre desea conocer a Dios tanto como le sea permitido, y esto es posible porque Dios puede imprimir en el alma una semejanza de sí mismo, la cual sin embargo se da sin ninguna representación imaginativa. Huelga decir que esta semejanza está todavía muy lejos de ser la misma realidad divina; no es Dios tal cual es en sí, sino que es Dios en la criatura; pero esta presencia místicamente experimentada produce una gran suavidad que enriquece e ilumina el alma.

El tercero y último estadio es el de la oración espiritual del hombre. En su total plenitud está reservada para la eternidad, pero tiene sus principios en la vida mística sobre la tierra. Esta vida no es constante y con frecuencia el contemplativo ha de volver a los estadios anteriores; por otra parte, con frecuencia tendrá momentos en los que de súbito se verá

amorosamente atraído hacia Dios, y aunque se presenten «imaginaciones, más bien servirán y ayudarán que estorbarán». Son simplemente una ayuda para el cuerpo en el que todavía está viviendo el místico y a través de estas representaciones imaginativas se verá atraído hacia la misma verdad divina.

El mismo Guillermo evidentemente tuvo experiencia de esta unión mística, porque no sólo nos la describe de una manera muy personal sino que también compuso una apasionada oración para impetrar la venida mística del Espíritu Santo a su alma. «Ven, ven, en la abundancia de tus bendiciones; ven a mí, tu siervo, a mi corazón, que es tu morada... ahora, como tu ciencia me lo atestigua en mi conciencia, te amo únicamente a ti con un único amor... Y cuando hayas venido a tu pobre siervo en las riquezas de tu plenitud y en las delicias de tu bondad, y cuando hayas comenzado a mostrarle por cierta experiencia en su conciencia cuán verdaderamente tú eres el Dios del amor y cómo Dios y su amor son una misma cosa... entonces el sacrificio de alabanza de tu hijo en su cántico te honrará.»

Esta oración nos demuestra claramente que lo que Guillermo pretendía expresar en su comentario al Cantar de los cantares era su propia experiencia mística, que era fundamentalmente trinitaria y en la que el Espíritu Santo desempeñaba un papel decisivo. Escribe que a veces, cuando abunda la gracia, llega a una determinada y manifiesta experiencia de algo de Dios; entonces «de súbito, de una manera totalmente nueva, se hace tangible a los sentidos del iluminado amor, lo que supera toda esperanza de los sentidos corporales y que nunca puede ser captado por la razón o entendido por el entendimiento excepto por el entendimiento del amor iluminado». Para Guillermo la experiencia mística tiene un doble aspecto: es intelectual, pero es también una experiencia de amor. Más aún,

sólo podrá ser genuinamente mística si están presentes a la vez la iluminación intelectual y el amor. Pero esta iluminación intelectual es de un orden mucho más elevado que cualquier conocimiento humano ordinario. Así es cómo Guillermo interpreta la «Voz del amado» (Cant 2, 8): «La voz es mejor que la palabra, porque no hay distinción de sílabas ni está formada por la lengua, sino que es producida por un puro afecto en el entendimiento iluminado, mientras que todos los sentidos corporales y la misma razón están inactivos o dormidos; y toda esta obra es realizada por el Espíritu Santo operando en el sentido del amor... Esta voz únicamente se puede escuchar en el secreto del silencio, obra únicamente en el corazón puro.» Cuando suena esta voz en el alma-esposa, el Verbo de Dos se expresa a sí msma y a su Padre en el Espíritu de su boca, de suerte que la conciencia del alma amante, totalmente penetrada por la plenitud de la gracia iluminante, a duras penas puede expresar la llama de su corazón en estas pocas palabras: «la voz de mi amado». La vida trinitaria misma ha entrado en el místico y lo ha inundado; sus sentidos y su comprensión están en reposo, únicamente Dios trabaja en él y lo ilumina en el amor de una manera que supera toda comprensión. El conocimiento místico que el hombre recibe en estos éxtasis se llama sabiduría y alimenta el amor, no se puede adquirir por ningún esfuerzo sino por el gozo, y es accesible hasta a los simples hijos de Dios que le buscan en la simplicidad de su corazón. Estos momentos de gozo e iluminación mística son breves, pero son tan ricos en efectos que el hombre que los experimenta parece que sólo está separado de la visión beatífica del cielo por el impedimento de su mortalidad.

b) Los victorinos

La vida mística floreció no solamente entre los hijos de san Benito, sino también entre los canónigos de san Agustín, especialmente entre los del monasterio de san Víctor, cerca de París, fundado por un amigo de san Bernardo, Guillermo de Champeaux. Hugo de San Víctor (m. 1142) fue su principal teólogo, cuya influencia fue muy notable y que combinó una profunda enseñanza teológica con una auténtica experiencia mística. Apenas conocemos nada de su vida, y hasta se discute el país de su nacimiento, dándose como probables Sajonia, Lorena y los Países Bajos. Todo lo que en definitiva podemos decir de él es que fue un famoso maestro y que sus escritos eran muy solicitados en toda Europa. Como fundamento de su doctrina mística es muy importante su gran obra sobre los sacramentos, mientras que *La moral y mística arca de Noé, Sobre la vanidad del mundo, La dote del alma,* el tratado sobre la contemplación y otros, contienen ya exposiciones más especializadas sobre la vida ascética y mística.

La imagen de Dios en el hombre, tal como dice Hugo en su obra sobre los sacramentos, capacita a la criatura racional para conocer a su Creador; y esta imagen es trinitaria. Hugo la encuentra en la trinidad creada de mente, sabiduría y amor, correspondientes a los tres estadios del camino místico. Más aún, el alma racional dispone de dos sentidos; uno capta lo que es visible por medio de la carne, y el otro a través de la razón. Porque nos encontramos en los comienzos de la escolástica, y a la razón se le concede un papel esencial en la vida espiritual. Sin embargo la razón no es la facultad superior del hombre. Además del ojo corporal y del ojo de la razón existe un tercer ojo — correspondiente al «sentido espiritual» de que por pri-

mera vez nos habló Orígenes— que ve a Dios dentro del alma, y éste es el «ojo de la contemplación». Tanto el ojo de la razón como de la contemplación quedaron obnubilados después del pecado original, pero fueron restaurados por la redención de Cristo, y así existe ahora la fe, por medio de la cual pueden creerse las cosas que no se ven.

También la fe puede ser triple. En la primera categoría hay los que simplemente creen por piedad, sin comprender que creen por la fe; y finalmente están los de corazón puro que ya han comenzado a tener experiencia de lo que creen por tal atracción sobre el hombre, que sólo una vez la haya atisbado la fe, en otras palabras, los contemplativos. Aunque la contemplación perfecta está reservada para la vida futura —y Hugo se muestra muy firme en este aspecto—, sin embargo, el hombre a través de la fe comienza a ver a Dios de un modo oscuro ya en la tierra, y esta fe crecerá al aumentar el conocimiento, mientras que el conocimiento a su vez inflama el amor. Y así, como dice Hugo en el *Arca de Noé,* vemos a Dios por el deseo, lo encontramos por el conocimiento, y lo tocamos por el gusto, siendo el tacto y el gusto los más místicos de los sentidos espirituales. Por Dios habita en el corazón humano de dos maneras, por conocimiento y por amor. Este conocimiento es el conocimiento de la fe, y es esencial para el amor, porque no podemos amar lo que no conocemos; por otra parte, nadie puede conocer a Dios sin amarle. En el místico este amor se hace tan profundo que le hace una herida, como dice Hugo en su *Alabanza de la caridad,* y el que la recibe desea que se haga más profunda. El poder de este amor es tan superabundantemente con una suavidad interior que le hace despreciar todos los sufrimientos exteriores. Porque cuando el alma «es elevada a determinado punto de la contemplación, ve como a distancia una región nueva de luz, como no puede

recordar haber visto ninguna igual»; esta región de luz ejerce tal atracción sobre el hombre, que sólo una vez la haya atisbado ya no desea las cosas de la tierra, sino que se hace cada vez más espiritual hasta el extremo de llegar casi a abandonar toda humana visión y comprensión, «gloriándose interiormente en el rostro escondido del Señor». Este rostro está escondido, porque Hugo sigue la tradición mística que describe la experiencia divina como superior a toda comprensión. No podemos conocer a Dios directamente, pero lo gustamos por la caridad y así lo conocemos por el gusto. Porque Dios habita en nuestro corazón y, por consiguiente, Hugo exhorta a sus discípulos a que ensanchen su corazón, «porque el Señor es grande; no puede habitar en un lugar estrecho. Por lo tanto, ensanchad vuestro corazón, para que podáis contener al que todo el universo no puede contener. Ensanchad vuestro corazón, para que podáis ser dignos de recibir a Dios como huésped, no solamente por una noche, sino para hacerle habitar en él para siempre». Porque Dios está presente en las profundidades del ser humano, el hombre puede entrar cada vez más profundamente dentro de sí mismo; porque penetrando en sus mismas profundidades podrá transcender su propio yo y ascender hacia Dios (otra forma de la paradoja mística). La unión mística con el Dios transcendente se realiza en las profundidades del alma, esa región misteriosa que los Padres griegos llamaban *hegemonikón,* y a la que Hugo, siguiendo a san Agustín y a san Gregorio, llama la *acies mentis,* el filo o el ojo del espíritu.

Hugo sólo escribe sobre la unión del espíritu humano con su Hacedor; no se ocupa de visiones ni otros fenómenos. Su discípulo Ricardo es el que va a tratar con más detalle de todo lo referente a la vida mística.

Apenas si de la vida de Ricardo (m. 1173) sabemos algo

más que de la de Hugo. Era escocés, y entró en el monasterio de san Víctor, famoso entonces por sus obras espirituales e intelectuales, probablemente cuando todavía era muy joven, o poco antes o inmediatamente después de la muerte de Hugo. Fue superior en 1159 y nombrado prior en 1162, manteniéndose en su cargo hasta la muerte. Primero estudió filosofía y luego se dedicó especialmente a la vida espiritual y al estudio de la mística. Sus principales obras sobre este tema son el *Benjamín menor*, que trata sobre los primeros pasos de la vida espiritual, y el *Benjamín mayor*, que desarrolla ya la vida mística propiamente dicha. Los títulos aluden a la traducción de la Vulgata del salmo 67, 28 (68, 27). «Allí está Benjamín, el más joven, en éxtasis de mente», traducción defectuosa del hebreo «dirigiéndolos», o «a la cabeza de ellos». Además, Benjamín fue el hijo de Raquel, quien desde los tiempos de los Padres ha simbolizado la vida contemplativa en contraposición con Lía, que representa la vida activa, simbolismo que Ricardo emplea en sus dos obras.

Ricardo distingue tres actividades de la mente: el pensamiento *(cogitatio)*, la meditación y la contemplación. De los tres el pensamiento es el más bajo y Ricardo parece incluso despreciarlo, puesto que lo describe como indisciplinado, vagando a la ventura sin punto fijo. La meditación, en cambio, es disciplinada, exige un sostenido esfuerzo mental y alcanza su objeto. La contemplación es la más elevada de las tres, se remonta a lo alto y es capaz de cernerse en las más sublimes esferas. El pensamiento, en la terminología de san Víctor, pertenece a la imaginación, la meditación a la razón y la contemplación a la inteligencia. De las tres la contemplación es la más íntimamente ligada a la vida mística. La auténtica vida espiritual comienza cuando el hombre ha hecho penitencia por sus pecados y empieza a ser visitado por Dios, que con-

forta el corazón con su presencia y le inunda con un gozo inmenso, estado que hoy se llama «la oración de afecto». En este estado todavía desempeña un papel la imaginación, ayudando a la razón a representarse los objetos sobre los que quiere meditar. Y así Ricardo aconseja al hombre que se encuentra en este estado que se imagine lo que aún no puede percibir por la razón, porque la misma escritura emplea este método, describiéndonos las cosas invisibles por medio de imágenes visibles, prometiendo una tierra de la que fluye leche y miel o expresando los goces celestes con cantos terrenos. Cuando un hombre ha ascendido a la contemplación, la imaginación ya no tiene ningún lugar en su vida espiritual. Siguiendo a Hugo, Ricardo también ve en la contemplación un entrar cada vez más profundo en el propio corazón, en donde el hombre puede gustar el maná escondido. Porque el gusto, dice Ricardo, es mejor que la vista; a través del gusto nos asimilamos con lo que gustamos y nos hacemos uno con él. Porque a Dios «de una manera se le ve por la fe, de otra manera se le ve por la razón, y de manera diferente se le discierne por la contemplación», siendo el primer modo muy bajo y el tercero sobre toda razón. El primero y el segundo modo son accesibles a las capacidades del hombre, el tercero es un don libre de Dios, aunque nadie lo recibe sin un previo y tremendo esfuerzo. La contemplación nos lleva directamente al éxtasis, que, si ocurre a menudo, nos da como una anticipación de la vida eterna.

Las enseñanzas que nos da Ricardo sobre el éxtasis son muy ricas y detalladas. Según él, tiene tres causas: intensa devoción, admiración y exceso de gozo, a través de los cuales el alma humana se ve elevada sobre sí misma en un estado en el que todas las potencias se encuentran como dormidas, porque el alma está totalmente embebida en las cosas divinas que se le han mostrado. Ricardo también compara el éxtasis

con la entrada de Moisés en la nube divina, pero a diferencia de Gregorio de Nisa (cuya vida de Moisés probablemente no llegó a conocer), no nos habla de la oscuridad divina, sino de la luz divina, representando la nube no a Dios sino a todas las preocupaciones humanas que la abundancia de la luz divina ocultan al hombre. El primer modo de éxtasis puede ser producido o sólo por una ardiente devoción o por la devoción acompañada de una visión divina que, afirma Ricardo, fortalece la contemplación extática. Las visiones desempeñan un papel todavía más importante en el segundo modo de éxtasis, porque con frecuencia es producido por ellas. Lo nuevo e inesperado de la visión engendran en el alma la admiración y de ese modo es levantada por encima de sí misma en un éxtasis que acrecienta su conocimiento. Esta visión no es necesario que sea imaginativa, es decir, que trate de objetos físicamente perceptibles, sino que con frecuencia puede ser puramente intelectual y sin forma; además Ricardo parece defender — contra san Pablo, san Agustín y toda la tradición bizantina — que la contemplación significa «ver la verdad en su pureza, sin ninguna interposición de velos». Pues en esta admiración extática la humana inteligencia deja de ser humana, y Ricardo aplica a la contemplación mística terrena la descripción que hace san Pablo del cristiano en el cielo, cuando «contemplando la gloria del Señor nos transformamos en la misma imagen de gloria en gloria» (2 Cor 3, 18), con la única diferencia de que aquí en la tierra tal estado es transitorio.

Mientras que en las formas del éxtasis producidas por la devoción y la admiración interviene la inteligencia, la tercera forma, producida por la intensidad del gozo, está más bien caracterizada por una abundancia de sentimiento. La visita divina hace que el alma rebose de gozo, y la intensidad de esta sobrenatural felicidad la saca fuera de sí misma introdu-

ciéndola en la esfera divina. Aunque querría experimentar este gozo una y otra vez, esta experiencia depende completamente de la voluntad de Dios, y el hombre pasa a menudo largos períodos privado de ella. Entonces, aconseja Ricardo volver a la meditación, recordar las gracias anteriores, alabar a Dios con gran devoción, y de este modo, en cuanto del hombre dependa, se allana el camino para otra visita divina.

Aunque Ricardo exhorta con gran insistencia a sus lectores a que deseen las experiencias místicas, les previene que no las reciban sin crítica. Refiriéndose a la montaña de la Transfiguración les advierte que no crean que han visto allí a Cristo si Moisés y Elías, es decir la autoridad de las Escrituras, no están también presentes. «Sospecho de toda verdad —escribe Ricardo— que no esté confirmada por la autoridad de la Escritura, ni puedo aceptar a Cristo glorificado si no están cerca de él Moisés y Elías.» Está totalmente dispuesto a aceptar a Cristo en el valle o en las laderas de la montaña, es decir en los primeros estadios de la vida espiritual, que se refieren a objetos externos de la propia vida interior; pero cuando se llega a experiencias extáticas y a lo que ahora llamamos «revelaciones privadas», han de ser confirmadas por Moisés y Elías, que representan la autoridad de las Escrituras y de la Iglesia.

Ricardo se da perfecta cuenta de que las alturas de la vida mística no se pueden alcanzar sin pruebas y tentaciones, aunque insista mucho menos en ellas que los padres del desierto antes o san Juan de la Cruz después. Dios las permite para que el hombre no se sienta demasiado seguro de sí mismo y atribuya a su propio mérito lo que se debe totalmente a la gracia divina.

La vida mística, sin embargo, no termina con el éxtasis. Ricardo divide la vida del amor divino en cuatro grados. Más

allá de los tres grados de recogimiento, contemplación y éxtasis existe un cuarto, cuando el alma, habiendo alcanzado a Dios, desciende de las alturas y por medio de la compasión para el prójimo se entrega al apostolado y a las obras de misericordia. Los padres del desierto consideraban estas actividades como tentaciones; Ricardo, y con él todos los demás místicos de occidente, considerarán estas actividades como el cuarto y más elevado estadio de la vida mística, cuando el alma se ha conformado con la humildad de Cristo, imitando su autovaciamiento en la encarnación. «En el tercer grado —escribe Ricardo—, el alma, por así decir, es llevada a la muerte, en el cuarto es resucitada en Cristo.» En este estado su gran modelo es san Pablo, quien, aunque anhelando morir para estar con Cristo, voluntariamente continuaba viviendo porque su presencia era todavía necesaria para las iglesias que había fundado (cf. Fil 1, 21-25). En este cuarto y más sublime grado el hombre se hace en cierto modo inmortal e impasible, porque ya se encuentra inseparablemente unido a Cristo y los sufrimientos no le abaten sino que más bien se alegra de ellos. Éste es el amor místico descrito por san Pablo en la carta 1 Cor 13, una caridad sobrehumana que se derrama sobre todos los hombres porque está totalmente anclada en Dios. Místicos posteriores llamarán a este estado el matrimonio místico o la unión transformadora. Hugo la enlaza con la transfiguración y la resurrección.

c) Las monjas

Desde la mística de los mártires en la primitiva Iglesia, no hemos vuelto a mencionar mujeres en este libro. Esto no significa que no haya existido ninguna mística, sino simple-

mente que no tenemos ningún documento que nos lo atestigüe. Los padres del desierto solían considerar a las mujeres como tentadoras y no querían saber nada de ellas; los grandes teólogos como san Gregorio de Nisa y san Agustín estaban mucho más preocupados por la teología mística que por los fenómenos místicos, y en todo tiempo las mujeres han aportado los fenómenos más que su interpretación. Así, no existen testimonios de mujeres místicas hasta que llegamos a la edad media, en la que esos fenómenos eran muy apreciados y las monjas que tuvieron tales experiencias fueron muchas veces obligadas o exhortadas por sus confesores a que las escribieran o dictaran.

Hildegarda de Bingen

Tal fue el caso de Hildegarda de Bingen (1098-1179). Pertenecía a una noble familia del Rin, y habiendo tenido experiencias de extrañas visiones desde la edad de tres años, la enviaron para que la educase una famosa anacoreta, Jutta, que había formado una comunidad siguiendo la Regla benedictina. Hacia el año 1116 Hildegarda visitó los hábitos de monja y en 1136 sucedió a Jutta como abadesa. Sus visiones continuaron, y hacia el año 1141 escribió a san Bernardo para consultarle sobre la materia. El santo le contestó en términos muy prudentes, inculcándole principalmente la práctica de las virtudes cristianas que es el fundamento sólido de toda vida espiritual, tanto si está favorecida con visiones o con otros fenómenos extraordinarios como si no. Un poco más tarde comenzó a dictar una narración de sus experiencias bajo el título de *Scivias* («Conoce los caminos»). Entre 1147 y 1152 trasladó su creciente comunidad a un convento más amplio

y nuevo en Rupertsberg, cerca de Bingen, desde el que viajó por toda la región del Rin y fundó otra casa benedictina cerca de Rüdesheim.

A pesar de la prudente actitud de san Bernardo, la fama de Hildegarda como visionaria y profetisa se extendió rápidamente por toda la cristiandad, y entre los que mantenían correspondencia con ella había no solamente muchos prelados y príncipes, sino el mismo emperador Federico Barbarroja, a quien amonestó con todo vigor a que hiciera penitencia y enmendara su vida. Sus revelaciones fueron aprobadas por tres papas, Eugenio III, Anastasio IV y Adrián IV, y por el concilio de Tréveris. Hildegarda nunca fue formalmente canonizada, pero el martirologio romano la puso en la lista de los santos a partir del siglo XV.

El *Scivias* de Hildegarda es un libro realmente extraño, una mezcla singular de las ideas científicas de su época con profundas visiones espirituales, que suscita una dificultad que también encontramos en las enseñanzas de otras místicas posteriores, como Catalina de Siena y Margarita María. El problema está en la mezcla de los elementos divinos y humanos en las experiencias místicas, mezcla que tiene poca importancia cuando se trata únicamente de la unión personal con Dios, pero que se hacen extremadamente difíciles cuando el místico o la mística afirman que durante sus experiencias han recibido revelaciones particulares que creen que deben hacer públicas. Muchas de estas revelaciones, especialmente en el caso de Hildegarda, no hacen sino reflejar los errores de la época, que ella atribuye a directa revelación divina. Por otra parte, sus enseñanzas místicas están llenas de sabiduría y un profundo conocimiento de las cosas divinas. ¿Cómo se puede explicar esta discrepancia? En su conocida obra sobre *Las gracias de la oración interior*, el padre Poulain intenta resolver el pro-

blema suponiendo que de uno u otro modo Dios instruye sobrenaturalmente a la persona en los conocimientos propios de la época, aunque sean erróneos, «dando al mismo tiempo una advertencia general de que no garantiza los contenidos del conjunto y que por lo tanto el que los recibe debe aceptarlos a su propio riesgo». Pero esta explicación es excesivamente sutil, además de que intenta absolver a Hildegarda de todo error a expensas de la veracidad del mismo Dios. Por esto la hipótesis de Poulain no goza de gran aceptación. Una explicación mucho más simple es que el místico está tan sujeto a error como cualquier otro ser humano y, por tanto, nunca puede distinguir con plena certeza lo que es directa inspiración divina y lo que se debe a su propia y personal contribución, consciente o, más a menudo, inconsciente. Además, aun si la revelación es de origen divino, existe todavía la posibilidad de una interpretación errónea por parte del místico. Por esa razón aquellos místicos que a la vez eran grandes teólogos y experimentados psicólogos como san Agustín, san Bernardo y san Juan de la Cruz, nunca dispensaron mucha atención a todos estos fenómenos que en realidad se encuentran sólo en la periferia de la vida mística, cuyo centro es la íntima unión del hombre con Dios. Pero los místicos menos versados en teología y en las posibilidades psicológicas de error —y la mayoría de las mujeres místicas de la Iglesia, aunque no sólo ellas ni mucho menos, pertenecen a esta categoría— serán menos capaces de distinguir entre los elementos divinos de sus experiencias y los condicionamientos humanos; de ahí la prudencia con que hay que acercarse a estas narraciones por grande que sea su santidad y su veracidad subjetiva. Por esta razón vamos a dar un breve resumen limitado a las enseñanzas espirituales de Hildegarda, dejando a un lado las frecuentemente fantásticas descripciones de sus visiones.

Una de las características más sorprendentes en la obra de Hildegarda es su casi completa ausencia de emoción, tan evidente en los escritos de las místicas posteriores como santa Gertrudis o santa Teresa. No encontramos aquí ninguna conversación amorosa entre Cristo y la mística; en cambio, Hildegarda está dominada por la idea de que el hombre es un «animal racional» y el entendimiento es el don más elevado que Dios le ha concedido. En medio de su mundo visionario de seres alegóricos y extrañas ideas acerca del cosmos, vuelve una y otra vez sobre la importancia del elemento racional: «Pero tú, ¡oh hombre!, dices: No puedo hacer el bien. Pero yo te digo que puedes. Tú me preguntas: ¿Cómo? Y yo contesto: Por medio del entendimiento y de la razón.» Naturalmente, no quiere decir que el hombre pueda hacerlo sin la asistencia divina; pero Hildegarda explica que Dios ha constituido al hombre de tal manera que puede conocer lo que es bueno y malo por medio de la razón que divinamente se le ha dado.

Así el hombre no solamente puede resistir al mal sino también practicar el ascetismo, mortificando sus deseos de comodidad y de vida fácil. A la ascética la llama «madre de la virtud» y la coloca en el comienzo de la vía mística, que describe admirablemente en la cuarta visión del *Scivias*. El alma, buscando su morada perdida, pregunta: «¿Dónde estoy, pobre vagabundo?» Y se le responde: «En la sombra de la muerte.» El diálogo continúa: «¿Por qué camino he de andar? Por el camino del error. ¿Qué consuelo puedo tener? El consuelo de un vagabundo.» Y entonces escucha desde lejos la voz de Sión, su madre, la llamada a una vida de oración. Ella sigue la voz pero el camino al que la conduce es tan arduo que casi renuncia a su empeño. Entonces la madre le dice que Dios le ha dado alas para volar, la antigua metáfora que nos describe la facilidad de la contemplación en cuanto opues-

ta a los primeros pasos de la meditación laboriosa. Y así el alma cobra ánimos y recibe una nueva fuerza por medio de la contemplación, que la conduce al «tabernáculo», en donde está protegida de las flechas de sus enemigos. Esto significa la región más profunda del alma, abierta por la contemplación. Aquí ya no la pueden seguir las tentaciones; pero el mal emplea ahora armas más sutiles, alentando su sed de conocimientos y su ambición. Cuando el alma ha superado estos ataques emprende un camino todavía más elevado, que comienza con penosas purificaciones parecidas a la «noche del espíritu» descrita posteriormente con tanto detalle por san Juan de la Cruz. El alma desea entonces ascender más allá de su propio entendimiento hacia la esfera divina «y comenzar lo que yo no puedo llevar a cabo. Pero cuando lo intento, cae sobre mí una gran pesadumbre, de tal manera que no puedo realizar ninguna obra de alta santidad por plena que sea mi buena voluntad, y no siento en mi interior más que el desasosiego de la duda y la desesperación. Y así cuando esta iniquidad me ataca, toda la felicidad, todo el bien tanto en el hombre como en Dios se me hacen tediosos y desagradables». Se trata de un estado bien conocido por los místicos, que los padres griegos solían llamar *akedia* (acidia), la apatía del contemplativo que se hace odioso a sí mismo y que se siente como abandonado por Dios, de suerte que no puede encontrar consolación en ninguna parte. Hildegarda advierte que esta intensa purificación es necesaria a los hombres para que aprendan la verdadera humildad y puedan llevar mucho fruto. Porque la humildad, dice la mística, es para la caridad lo que el cuerpo para el alma, nunca pueden estar separados en esta vida.

Esta humildad, producida por las purificaciones de la noche oscura, le era especialmente necesaria a ella, porque vivía en

un mundo de visiones. Según su propia descripción, estas visiones tomaban dos formas. A una la llama «la sombra de la luz viva», mucho más brillante que la nube a través de la cual se ve brillar el sol, y dice que estaba siempre presente en su alma. Esta sombra, escribe, «no tenía ni altura, ni anchura, ni profundidad... y de la misma manera que el sol, la luna y las estrellas aparecen en el agua, así veía yo reflejados en ella las Escrituras y los sermones, las virtudes y algunos hechos de los hombres. Y todo lo que he visto y aprendido en esta visión lo recuerdo durante mucho tiempo... pero lo que no he visto de este modo, no lo sé, pues es como si no supiera leer». Este pasaje es muy difícil de interpretar, porque a simple vista parece que Hildegarda piensa que todo conocimiento le viene por vía de visión, pues afirma que lo que no ha visto en ésta no lo conoce, afirmación que abiertamente contradice su insistencia en el valor del entendimiento humano. Pero quizás en esto hallamos la explicación. El llamarse a sí misma analfabeta probablemente sólo significa que no conocía bastante el latín para leerlo y escribirlo con facilidad (Hildegarda dictaba sus obras a un amanuense que, o bien las traducía de la lengua vernácula, o mejoraba el latín en el que intentaba expresarse la mística). Es casi imposible creer que su mente estuviese totalmente vacía cuando no era iluminada por la acción de Dios, y ella misma repite constantemente que Dios ha dado la razón al hombre para que tome sus decisiones. Por lo tanto, me atrevería a sugerir que a lo que se refiere Hildegarda con esta visión permanente es a la luz de la razón, aunque la describe con el abstruso lenguaje que le era propio. Encontraremos algo similar en santa Catalina de Siena, y quizá la actitud de estas mujeres místicas con respecto a sus propios pensamientos no es más que una especie de humildad que les retraía de atribuir nada a su propio esfuerzo

intelectual, habida cuenta del precepto de san Pablo de que las mujeres no debían enseñar en la Iglesia. En aquellos tiempos si una mujer quería hacerse oir, no tenía más remedio que autorizar sus palabras con revelaciones particulares, lo que probablemente hacía con toda buena fe, teniendo además en cuenta que no le es fácil al místico distinguir entre sus propios pensamientos y el conocimiento que se le ha infundido místicamente.

Pero Hildegarda también nos habla de otro tipo diferente de visión, que describe como la «luz viva». Esta luz, nos dice, la ve «en la luz ordinaria», y mientras la ve «toda la maldad y la pesadumbre abandonan mi memoria, de tal manera que me siento como una muchacha y no como una mujer vieja». Éste es, evidentemente, el estado en que recibía las genuinas experiencias místicas, una de las cuales describe como «una mística y maravillosa visión, de tal manera que se conmovieron todas mis partes interiores, y se extinguió la sensibilidad de mi cuerpo; mi conciencia se volvió de otro modo como si no me conociera a mí misma». Es la descripción de un éxtasis místico, en los que recibía visiones que estaban fuertemente influidas por las visiones proféticas del Antiguo Testamento y del Apocalipsis. En ellas veía ángeles y ríos, al Anticristo y a la Mujer, y en la interpretación que nos dio de ellas resplandece la más genuina doctrina cristiana sobre una gran variedad de materias.

Matilde de Magdeburgo

Un siglo de distancia separa a Hildegarda de Bingen de Matilde de Magdeburgo. Un siglo que presenció la fundación de las órdenes mendicantes y en la esfera secular el desarrollo

del amor cortesano y del *Minnesang*, la poesía que expresaba este amor. La mística y la visionaria de Magdeburgo (1210-97) vivió durante todo este siglo extraordinario, pero sabemos muy poco de su vida, de la que sus escritos apenas nos dan unas breves indicaciones. Había nacido en la archidiócesis de Magdeburgo y tuvo sus primeras experiencias espirituales a la edad de doce años. A partir de entonces se dedicó cada vez más a la vida espiritual, y en 1233 abandonó su familia y entró en un *béguinage* en Magdeburgo. Las beguinas habían sido fundadas en el siglo XII por un sacerdote de Lieja, Lambert le Bégue (es decir, el Tartamudo); vivían en comunidad, dedicándose al cuidado de los pobres y de los enfermos, sin hacer votos y pudiendo tener algunos bienes privados. Las beguinas de Magdeburgo estaban en íntima relación con los dominicos. Matilde posteriormente entró en un convento cisterciense de la misma ciudad y parece que llegó a ser su abadesa. Sin embargo, criticaba a todos los que no estaban a la altura de su ideal de perfección; además, su doctrina, que como Hildegarda, pretendía haber recibido directamente de Dios, contenía algunas ideas heterodoxas. Por esto una vez fue excomulgada y aun se le prohibió participar en los oficios monásticos. Y puesto que también tuvo dificultades con sus propias monjas, finalmente abandonó Magdeburgo y entró en el convento cisterciense de Helfta, en Turingia, que estaba bajo la dirección de la famosa abadesa Gertrudis (de la que hablaremos inmediatamente), y allí permaneció hasta su muerte.

La recopilación de las doctrinas y las experiencias de Matilde, llamadas *La luz fluyente de la divinidad*, es realmente un compendio de la piedad mística medieval con todas sus glorias y todas sus imperfecciones. Pocos libros nos reflejan con tanta fidelidad la elevada atmósfera espiritual en la que vivían estas monjas, profundamente influidas por pinturas

y sermones sobre el infierno, el purgatorio y el cielo, lo mismo que por las ideas del amor cortesano, *minne*, traducido a términos religiosos. Sin embargo, en su doctrina un profundo abismo separa el mundo de la vida espiritual, el cuerpo del alma. Matilde, como los padres del desierto, ve en el cuerpo al enemigo del alma. Le llama una acémila cuyas riendas son la indignidad y que se alimenta de burlas y desprecio. De ahí que los goces del matrimonio sean para ella algo que aparta a los hombres de los goces del cielo, y los casados conseguirán menos de los últimos porque han gozado los primeros. Por otra parte, Cristo es un joven noble, «de inefable belleza», seguido por una corte de doncellas magnificamente ataviadas, como un príncipe terreno, pero paseando con ellas «en lugares celestiales». El amor de Matilde por Cristo se expresa en los mismos términos de los *Minnesinger:* nunca puede apartarse del amor, sino que está aprisionada por él y habita en donde el amor tiene su morada. Los frecuentes diálogos entre Cristo y su alma no siempre están limpios de un cierto sabor erótico; dice que la toma en sus brazos divinos, y «¡oh, cómo la besó entonces!». Se lamenta de su ausencia como una joven por la ausencia de su amado, más quisiera ir al infierno que soportar su ausencia durante una semana. A su vez, Dios, el Padre, o Cristo (no está siempre claro a quien se refiere), no deja de visitarla a menudo, lo que es característico de la vida mística de muchas mujeres. El «Dios todo gloria» la llama su paloma y le dice que su voz le suena como una música a sus oídos, que ella es su reina y que ella sola es para él mayor placer que todas las demás cosas. Él la conforta cuando está excomulgada y se lamenta de que no pueda ni oir misa. Dios le dice que ella es su deseo, que ella es la presencia refrescante para su pecho y la caricia de su boca, acentos que no hemos encontrado anteriormente y que nos demuestran la poderosa influencia de la

poesía amorosa de la época, junto con el modo como una mujer puede compensarse psicológicamente por las privaciones espirituales que le habían infligido con la excomunión.

Porque Matilde era una naturaleza mucho más emotiva que Hildegarda, y la insistencia que los predicadores contemporáneos de las órdenes mendicantes ponían en la humanidad de Cristo y en sus sufrimientos están también expresada en sus experiencias místicas. Al instruir a un conocido sobre cómo podía apartarse del mundo, Matilde le sugiere que contemple al sangriento cuerpo del Señor crucificado, describiéndole cómo los clavos han atravesado sus manos y sus pies y cómo las espinas han rasgado su frente. En otro pasaje afirma que sus llagas quedarán abiertas hasta el juicio final, y habla de besar sus llagas y las rosadas cicatrices de sus pies. Así la experiencia mística se hace mucho más sensual, y aunque la mística de Matilde es también trinitaria, como vamos a ver, la humanidad de Cristo desempeña un papel mucho más importante que en los padres del desierto e incluso en san Bernardo. No es, pues, sorprendente que también en Matilde encontremos un misticismo del Sagrado Corazón bastante desarrollado. Describiendo la unión entre ella y Dios (o Cristo), escribe que él pone su alma en su ardiente corazón de tal manera que los dos se convierten en uno, de la misma manera que el agua se pierde en el vino. En otro pasaje Jesús le pide que coloque los deseos de su corazón en su propio divino corazón, y estamos ya muy cerca de la devoción moderna cuando Matilde se dirige a san Juan Evangelista y le dice que ella ha reposado también junto con él sobre el corazón de Jesús, donde ha visto cosas tan maravillosas que ha sido arrebatada en éxtasis.

Porque en el éxtasis es donde se experimentan los más elevados misterios. Matilde describe este estado como un suave

sueño, en el que el alma se encuentra casi separada del cuerpo. Pierde todo contacto con el mundo y en su vuelo se olvida de todo. Pero cuando el alma se encuentra en lo más sublime de este estado debe abandonarlo y descender otra vez al cuerpo para atender a las preocupaciones terrenas. En otra parte Matilde habla de un rapto sin esfuerzo en el que se encontró junto a la Santísima Trinidad como un niño bajo el manto de su madre. Con frecuencia habla de esta unión con la Santísima Trinidad, en la que se siente «ahogada» o «inmersa como un pez en el mar». Con frecuencia también siente que el poder de la Santísima Trinidad se derrama por su alma y su cuerpo, concediéndole su verdadera sabiduría, y otra vez vio una oración «escrita en la Santísima Trinidad», y una noche la vio «en las alturas», junto con el alma de Cristo.

Matilde no nos dice de qué manera «vio» a la Santísima Trinidad. En su sentido inmediato, estas «visiones» de la Trinidad podrían muy bien ser intelectuales, las experiencias místicas más elevadas que solamente se dan cuando el místico ha llegado a la cumbre. Lo que nos hace dudar en las visiones de Matilde es el hecho de que afirme haber visto una oración escrita en la Trinidad y que la Trinidad le hablaba, y que en otra parte afirme que ha visto cuatro rayos de luz que salían de ella. Todas estas cosas más bien parece indicar que se trata de unas visiones imaginativas en las que Matilde visualiza la Trinidad bajo ciertos símbolos.

Esta interpretación estaría de acuerdo con otras visiones de Matilde, que son siempre eminentemente imaginativas y en perfecta concordancia con la doctrina y las expresiones artísticas de su tiempo. Ve a las almas en el purgatorio ennegrecidas, ardiendo y hediondas, y la pluma se resiste a resaltar sus visiones sobre el infierno, llenas como están de horribles tormentos, los pecadores dentro del vientre del demonio, los glo-

tones comiendo piedras ardientes y bebiendo azufre, los ladrones colgando de los pies, y los usureros constantemente roídos por los demonios. El cielo, en cambio, está presentado como la brillante corte de un emperador donde el mismo Dios sirve a los bienaventurados y los corona con diversas diademas según el rango de cada uno. La vida de María y del Niño Jesús son vistas también de acuerdo con los términos del arte y la leyenda medievales: el nacimiento del Niño ocurrió sin que María se diese cuenta; simplemente pasó a su través y ella se lo encontró de repente en su regazo; cuando Matilde le pregunta a María dónde estaba José, le responde que se había ido a la ciudad a comprar pan y pescado, mientras que Satanás estaba en el infierno rechinando de dientes.

Algunas de las visiones de Matilde fueron censuradas por las autoridades de la Iglesia, especialmente una muy elaborada en la que había visto a Juan Bautista diciendo misa, a la que se le opuso el gravísimo reparo de que no siendo el santo sacerdote, no podía decirla. Matilde replicó, no sin razón, que estas cosas no debían tomarse literalmente, que la realidad mística que había experimentado era tan distinta de la descripción como la luz de una candela lo era de la luz del sol, pero que si esta realidad tenía que ser descrita sólo podía serlo con palabras humanas y por medio de imágenes. Y a su vez atacó a sus críticos llamándoles ciegos maestros y diciéndoles que tendrían que sufrir por sus mentiras y su odio.

Porque Matilde, aunque humildemente se llama a sí misma una «pobre virgen», tenía un temperamento violento y reaccionaba vigorosamente contra toda crítica. En una ocasión se le dijo que su libro merecía ser quemado, pero Dios le aseguró que eso no podía ser, porque el libro era suyo, todas las palabras se le habían dado a su alma procedentes de la misma boca divina. Y termina con una oración para pre-

servarlo contra los ojos de los engañadores que vienen del infierno, no del cielo, y que están llenos de odio y de orgullo espiritual. En otro pasaje reitera su convicción sobre el origen divino de su libro, afirmando de nuevo que fue escrito «por el corazón y la boca de Dios», y que no tenía un origen humano.

No es nada sorprendente que el libro fuese atacado, porque además de algunas extrañas opiniones teológicas, como la de que por la encarnación la naturaleza divina tenía carne y hueso, y que Cristo había derramado la sangre del Padre celestial, censuraba indiscriminadamente a los tibios, al clero de la catedral, a la «no santa Iglesia», a príncipes y mujeres que vivían en sus castillos «sumidos en la impureza». Con todo, fuera de estas indiscriminadas acusaciones, que no son nada raros en las obras y enseñanzas de los santos, y de sus no siempre aceptables visiones, el libro de Matilde refleja el intenso amor de Dios de una verdadera mística, con frecuencia con un lenguaje poético realmente bello. La unión mística, que es esencialmente una unión de voluntades, se convierte en una «bendita tranquilidad», en la que Dios y el alma se entregan mutuamente el uno al otro. El alma con frecuencia sufre por la herida del amor producida por su intenso deseo del divino amante, y entonces experimenta una soledad que es mucho más amarga que la muerte; clama hacia Dios y espera con un corazón atormentado, se encuentra sin sosiego y sufre tormentos y ni los ángeles ni la misma Virgen nuestra Señora pueden confortarla. Porque como el alma ha sido creada a la imagen de Dios, únicamente Dios puede satisfacer sus anhelos. Pero cuando ha llegado Dios, «cuando ha llegado esa bendita hora, en la que Dios le ha concedido al alma amante su sublime consolación, entonces el alma se encuentra tan llena de dulzura que todas las cosas le parecen buenas».

Santa Gertrudis

Santa Gertrudis (1256 - c. 1302) era la abadesa del convento cisterciense o benedictino de Helfta, donde Matilde fue a buscar refugio en su ancianidad y donde desarrolló su mística del Sagrado Corazón. Conocemos también muy poco sobre la vida de Gertrudis. Fue recibida en el convento a los cinco años y allí permaneció durante toda su vida. Al principio sus intereses fueron especialmente intelectuales. Era una buena latinista y estaba muy bien formada en las llamadas artes liberales, filosofía, retórica y las demás. Pero durante un adviento, probablemente en 1280, su vida, pacífica hasta entonces, se vio turbada por un extraño desasosiego y un sentimiento de vaciedad interior. Este estado continuó hasta unos días antes de la fiesta de la Purificación (2 de febrero). Una noche, cuando estaba ya en su dormitorio después de completas, se le apareció Cristo y le puso la mano encima diciéndole: «Yo te salvaré y te libraré; no temas... Yo te aceptaré y te embriagaré con las fuentes de mi gozo divino.» A partir de entonces abandonó sus anteriores preocupaciones y se dedicó a la oración y al estudio de la Escritura y de los padres, especialmente san Agustín, Gregorio Magno, san Bernardo y Hugo de San Víctor.

Como benedictina, su vida mística que se desarrolló rápidamente estaba centrada en la liturgia. La mayor parte de sus éxtasis ocurrieron durante la misa. Ordinariamente eran producidos por algunas palabras que la arrebataban. Y así durante la misa *Gaudete* del tercer domingo de adviento, sintió su corazón atravesado por un dardo de amor, y un segundo domingo de cuaresma en que se leía el evangelio de la transfiguración, le pareció que su rostro se apretaba contra

otro rostro. «En esta visión —escribe Gertrudis—, tus ojos, brillantes como los rayos del sol, aparecían delante de los míos, y cuando tú me mostraste tu adorable rostro, una luz de inefable suavidad pasó de tus divinos ojos a mi alma y de allí hasta lo más interior de mi ser.» A veces durante la misa en la capilla del convento Gertrudis vio también a Cristo ofreciendo la misa en el cielo, experimentando esta «mística» liturgia con intervención de todos los sentidos espirituales, vista, oído, gusto, olfato y tacto.

No es, pues, sorprendente que su gran visión del corazón de Cristo esté también íntimamente ligada a la liturgia. Ocurrió en la fiesta de san Juan Evangelista durante la recitación de los maitines en el coro. Se le apareción de repente el apóstol, invitándole a descansar juntos sobre el pecho del Señor. Y entonces, elevándola con él, la presentó a Jesús y la colocó a su derecha, descansando él mismo a la izquierda. Y lo hizo así, explica Gertrudis, para que pudiera ella beber más fácilmente las consolaciones que fluían de su divino corazón, puesto que el lado derecho fue el que atravesó la lanza. Y entonces, como los latidos del corazón divino la llenaron de un inmenso gozo, le preguntó al apóstol por qué no había escrito nada sobre ello en su evangelio, y el apóstol le contestó que el conocimiento de los latidos del corazón divino estaban reservados para una edad posterior, para que el amor de los cristianos que se habría enfriado pudiera ser reavivado por el conocimiento de estos misterios.

En contraste con la devoción moderna, en la experiencia mística de Gertrudis no se habla para nada de sufrimiento y reparación. El corazón de Jesús se le presenta radiante de gloria, amante y amado, y la mística responde llena de gozo, entonando «un cántico sobre el instrumento de tu divino corazón por la virtud del Espíritu de consolación». Toda la

vida mística de Gertrudis, dominada por su íntima unión con el corazón divino, respira una dicha indecible. Este corazón es el tesoro en el que están encerradas todas las riquezas, es una lira movida por el Espíritu Santo, un dorado incensario del que ascienden los más olorosos perfumes, una lámpara suspendida entre el cielo y la tierra. Es también su morada, a la que es llamada por la voz de su celestial amante: «Ven, mi amor, hacia mí; entra, mi amor, en mí.» Gertrudis cree que durante su oración contemplativa frecuentemente es arrebatada hacia dentro de ese corazón, donde le pregunta a Cristo muchas cosas acerca de sus acciones y recibe sus respuestas. Esta idea de ser instruidos durante la experiencia es muy frecuente entre los místicos; lo que era de esperar, puesto que el don de la sabiduría está íntimamente relacionado con la vida mística. Sin embargo, hay una gran diferencia entre las palabras que no es lícito pronunciar y que san Pablo escuchó en su éxtasis, y los detallados diálogos (frecuentemente muy ingenuos) con sus preguntas y respuestas que santa Gertrudis, como otras místicas, creen haber tenido con Cristo, y que, como las extrañas revelaciones de Hildegarda, parecen tener más de imaginación humana que de inspiración divina. Con esto no queremos decir que las grandes visiones litúrgicas de santa Gertrudis no contengan elementos divinos. Pero algunos de sus accesorios, y especialmente las largas conversaciones con Nuestro Señor y con los santos, ciertamente deben adscribirse a factores humanos. Como ya hemos dicho antes, esta mezcla inextricable de elementos humanos y divinos ocurre con mucha frecuencia en las visiones de los santos y ha de tenerse muy presente cuando se quiere dictaminar sobre su valor.

Una característica esencial de toda experiencia genuinamente sobrenatural es que no ha de fomentar el orgullo sino más bien la humildad. «Cuando se humilla a sí misma recor-

dando sus faltas, escribe Gertrudis, Nuestro Señor derrama sobre ella de su sagrado corazón toda la virtud y la belleza de las divinas perfecciones», y Gertrudis coloca en los labios del Señor estas palabras: «Mis gracias ordinariamente sirven para hacerte más humilde, porque piensas que eres indigna de ellas.» El mismo Señor le enseña también una regla segura para el discernimiento de los espíritus: «Quienquiera que conoce en su corazón que su voluntad está tan unida a la mía como para no disentir nunca de ella, tanto en la prosperidad como en la adversidad, y quien actúa y sufre en todas estas cosas únicamente por mi gloria, puede creer con seguridad que procede de mí todo lo que aprende interiormente, si es útil para los otros y no se opone a las Escrituras.»

La misma Gertrudis tuvo que aprender esta total aceptación de la voluntad de Dios, pues en cierta ocasión, estando ella enferma, Cristo se le mostró descontento al pedirle ella que le devolviese la salud para poder seguir su regla; Cristo le dijo que en ese caso haría lo que le gustaba a ella, mientras que si continuaba enferma haría lo que le gustaba a él, porque «yo estoy más contento con tus buenas intenciones en el estado de sufrimiento que con la suavidad de la devoción que a ti te agrada». Pero fuera de estas dificultades, relativamente la vida mística de santa Gertrudis parece que fue extraordinariamente tranquila. No existe en ella ninguna tensión entre el mundo celestial y sus circunstancias terrenas; por el contrario, parece que estén mutuamente interpenetrados, y los ricos brocados y las piedras preciosas de sus visiones y alegorías están tan acomodados a su mística monástica como a las tiernas vírgenes y santos de la pintura de la época. Lo natural y lo sobrenatural se amalgaman en un armonioso conjunto en esta monja, que escribió que «nadie debe estimar menos las cosas espirituales porque estén escondidas en imágenes corporales».

IX

LA EXPERIENCIA MÍSTICA Y LA TEOLOGÍA DE LAS ÓRDENES MENDICANTES

El acontecimiento religioso más importante del siglo XIII fue la fundación de las órdenes mendicantes de dominicos y franciscanos, que tuvieron una inmensa influencia en la doctrina y en la experiencia místicas. A los dominicos se les debe sobre todo el desarrollo de la llamada mística especulativa. Los franciscanos se caracterizaron por una espiritualidad más afectiva. Tanto santo Domingo como san Francisco fueron místicos en toda la extensión de la palabra. Pero conocemos muy poco de su propia vida interior. El más famoso de los hijos de santo Domingo, santo Tomás de Aquino, sentó los principios de la vida mística en el contexto de la teología escolástica.

Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás (m. 1274), el «Doctor angélico», como se le suele llamar, era hijo de una noble familia, los condes de Aquino. Fue educado en la abadía benedictina de Monte Cassino, de la que sus padres esperaban que llegara un día ser abad. En 1240 fue a Nápoles para completar su educación. Allí entró en contacto con la nueva orden de los dominicos e inmediatamente se sintió atraído por sus ideales de pobreza,

enseñanza y vida apostólica. Su familia se opuso violentamente a que abrazara la vida de los dominicos, que socialmente les parecían mucho menos aceptables que los más aristocráticos monjes benedictinos de Monte Cassino. Pero Tomás perseveró y en 1244 tomó el hábito negro y blanco de los frailes predicadores. Al año siguiente se le envió a París, donde estudió bajo la dirección de Alberto Magno. Más tarde le siguió a Colonia, a la casa general de estudios de la orden. A continuación Tomás enseñó en diversos centros dominicos, entre ellos París, Roma y Nápoles, tomando parte en las controversias filosóficas y teológicas del tiempo y escribiendo sus grandes obras, especialmente la *Summa theologiae,* que ha llegado a ser, y sigue siendo aun hoy, la obra teológica de más autoridad dentro de la Iglesia católica. Tomás era ante todo un filósofo y un teólogo; pero hay indudables indicios de que también tuvo experiencias místicas. Es de todos conocida la historia de los ángeles quienes, después de una violenta tentación, dieron al joven Tomás un cíngulo místico que le protegió contra la sensualidad durante toda su vida. Más tarde, orando en éxtasis ante la imagen de Cristo en Cruz escuchó estas palabras: «Tomás, tú has escrito bien acerca de mí [precisamente estaba entonces escribiendo la tercera parte de la *Summa,* que trata de la muerte y la resurrección de Cristo], ¿qué recompensa quieres?» A lo que respondió Tomás: «Ninguna otra sino a ti mismo, Señor.» Finalmente, unos meses antes de su muerte, se hizo tan poderosa su contemplación mística que dejó de escribir. Cuando su íntimo amigo Reginaldo le urgió a que continuase su obra, Tomás le respondió que no podía hacerlo, porque todas las cosas que había escrito le parecían paja comparado con lo que había visto.

A pesar de su método escolástico estrictamente objetivo, los escritos de santo Tomás nos dan también pruebas de que

sus descripciones sobre la vida espiritual no son meros ejercicios intelectuales, sino que descansan sobre una experiencia personal. «Adherirse a Dios» es unos de sus términos favoritos. Considera el conjunto de la vida espiritual como un maravilloso organismo, basado en las virtudes y en los dones del Espíritu Santo, especialmente en el don de la sabiduría. En un bello pasaje de la *secunda secundae* de la *Summa theologiae* explica cómo en el hombre perfectamente purificado las llamadas virtudes cardinales, que ya conocían los filósofos paganos, unen con Dios: porque la prudencia de ese hombre considera únicamente las cosas divinas, su templanza desprecia los deseos terrenos, su fortaleza soporta los sufrimientos y su justicia está siempre dirigida a imitar la mente divina.

La raíz y la consumación de todas las virtudes es a la vez, naturalmente, la caridad, y uno de sus efectos principales es la alegría espiritual. Porque pensar en Dios causa alegría, un gozo que en sí mismo no admite ningún pesar, aunque no puede ser perfecto en la tierra, porque el deseo de Dios no puede ser satisfecho antes de la eternidad. Aun la meditación de la pasión de Cristo, tan prominente en la mística medieval, es causa de gozo, porque nos muestra el amor de Dios por los hombres, aunque va acompañada por el dolor del pecado, que fue la causa de los sufrimientos de Cristo. Ciertamente, Dios en sí mismo es el primer objetivo de la devoción. Pero por su debilidad el hombre necesita de otras guías para conocer las cosas divinas más acomodadas a su sensibilidad, y la primera es la humanidad de Cristo. Porque, escribe santo Tomás en su *Comentario a los Colosenses*, «el que considere piadosa y diligentemente los misterios de la encarnación, encontrará en ellos una maravillosa profundidad de sabiduría que supera a todo humano conocimiento». Porque, en el sentido en que santo Tomás emplea aquí el término, la sabiduría

es un don del Espíritu Santo y no un simple producto de la experiencia humana. Esta sabiduría engendra cierta «connaturalidad» con las cosas divinas a las que se dirige, y esta natural afinidad se origina en la caridad, que une el hombre con Dios. El hombre que posee este don de la sabiduría en grado eminente será guiado tanto en su contemplación como en su acción. Porque aunque la contemplación en sí misma es superior a la acción, con todo la combinación aquí en la tierra de las dos vidas de Marta (la acción) y de María (la contemplación), por la que el hombre entrega a los otros lo que ha aprendido en la contemplación *(contemplata aliis tradere)*, se ha de preferir a la vida puramente contemplativa. Porque, como arguye santo Tomás en su tratado sobre la *Perfección de la vida espiritual*, «cuanto mayor y más elevada es la vida contemplativa comparada con la vida activa, tanto más parece que haga por Dios el hombre que sufre detrimento en su amada contemplación para poderse dedicar a la salvación de su prójimo por amor de Dios. Esto... parece que pertenece a una superior perfección del amor como si el hombre estuviera tan apegado a la suavidad de la contemplación que no quisiera abandonarla en ninguna circunstancia, ni cuando se trata de la salvación de los otros.»

La concepción de santo Tomás sobre los otros fenómenos de la vida mística está expuesta en sus cuestiones de la *secunda secundae*, donde se trata de la profecía y el rapto. En la profecía, y esto se aplica también a las otras formas del conocimiento místico, hay una luz en el alma que supera la luz normal de la razón natural. Esta luz no está permanentemente en el alma sino que es transitoria[1] y produce la mayor certeza.

1. Compárese esta doctrina con la descripción de Hildegarda sobre las dos luces en el alma. La primera es sin duda la luz de la razón humana, aunque ella crea erróneamente que le ha sido infundida por vía sobrenatural.

Pero muchos conocimientos proféticos o místicos no se pueden conocer con tal grado de certidumbre; porque a menudo el hombre no puede distinguir entre la inspiración divina y sus propios pensamientos. Las enseñanzas divinas pueden también adoptar la forma de visiones imaginativas. Pero santo Tomás no considera un «profeta» a aquel cuya mente no está iluminada para juzgar esas visiones. Porque el espíritu del profeta, y el espíritu del auténtico místico, está sujeto al profeta, es decir, ha de ser capaz de conocer y juzgar sus propias experiencias, su mente no ha de estar de tal manera confusa que no pueda ni recordar ni interpretar sus visiones, como les ocurría, dice santo Tomás, a las profetisas de la secta montanista del siglo II. Estas visiones se dan siempre en un estado de éxtasis, cuando los sentidos están cerrados a todas las impresiones externas y abiertos únicamente a las imágenes que acompañan a las enseñanzas divinas. Existe, sin embargo, una manifestación superior de la verdad divina que no va acompañada de imágenes, sino que es una «pura contemplación», es decir, está directamente impresa en el entendimiento; los místicos posteriores la han descrito como «visiones intelectuales», aunque no son propiamente visiones, pues no se «ve» nada en ellas.

Santo Tomás distingue entre los fenómenos del éxtasis y del rapto. El éxtasis dice, significa simplemente un salir de sí mismo, mientras que el rapto añade una cierta violencia. Hay tres clases de rapto. El primero que nos presenta es de tipo patológico: cuando el hombre sufre esta repentina alineación de sus sentidos por alguna enfermedad natural. El segundo está causado por el demonio, como ocurre con los posesos. El tercero tiene una causa divina, como fueron los raptos de Ezequiel y san Pablo. En este último tipo de rapto el hombre repentinamente es elevado sobre todo lo natural hacia la esfera divina y recibe revelaciones sobrenaturales.

Es típico de santo Tomás el analizar la teología de la vida mística incluyendo sus fenómenos en el contexto de las virtudes cristianas y de los dones del Espíritu Santo. Para él no se trata de una serie de acontecimientos extraordinarios, sino la más elevada floración de la vida cristiana.

San Buenaventura

Buenaventura (1221-74), amigo y contemporáneo de santo Tomás, era un hijo de san Francisco, y profundamente imbuido del espíritu del fundador de su orden, cuya vida escribió. San Francisco (1181/2-1266) era, huelga decirlo, un místico de primera categoría, que inculcó en sus seguidores su profundo amor al niño Jesús, a Cristo crucificado y a la eucaristía, y que alabó a Dios a través de todas sus criaturas en su famoso *Cántico al hermano Sol*. Francisco era el trovador de la Dama Pobreza, y su devoción a la pasión de Cristo fue, finalmente, sellada por el éxtasis en el monte Alvernia, donde dos años antes de su muerte tuvo la visión de un serafín crucificado y recibió las llagas de Cristo en su propio cuerpo. Este hecho, dado a conocer después de la muerte de Francisco, causó una profunda impresión en toda la cristiandad de Occidente y contribuyó enormemente a la creciente devoción a la humanidad de Cristo y sus sufrimientos. Ejerció también muy profunda influencia en la doctrina mística del gran doctor franciscano, Buenaventura. Natural de Bagnorea en Italia, fue educado en París y entró en la orden franciscana hacia el año 1243, continuando sus estudios bajo la dirección del famoso maestro Alejandro de Hales. En 1248 recibió el grado de bachiller y enseñó Escritura en la universidad, recibiendo el grado de maestro cinco años más tarde. Como tal se vio envuelto en la

controversia entre las órdenes mendicantes y los teólogos seculares, que se quejaban de la «intrusión» de los recién fundados dominicos y franciscanos en las universidades. En 1257 fue elegido Ministro General de su orden, y en cumplimiento de su cargo no solamente tuvo que emprender larguísimos viajes sino intervenir también en las discusiones que se habían suscitado dentro de la orden sobre el tema de la pobreza. Sin embargo, durante este período de intensa actividad Buenaventura escribió sus *Opuscula* espirituales que contienen la mayor parte de sus enseñanzas místicas. Fue creado cardenal en 1273 y acompañó al papa Gregorio x al concilio de Lyón, donde murió.

Sus principales obras espirituales son: *Sobre la triple vía,* el *Itinerario de la mente en Dios,* el *Soliloquio* y la *Viña mística.* En la *Triple vía* se nos describen los tradicionales estadios del alma desde la vía purgativa, pasando por la iluminativa, hasta llegar a la de unión, que culmina en el estado de éxtasis. En la vía purgativa, el hombre se ve acosado por el «aguijón de la conciencia», que produce a su vez una triple actividad: a saber el recuerdo del pecado, el conocimiento de sí mismo y la consideración de lo que es bueno. De acuerdo con el ideal franciscano, Buenaventura le exige mucho al hombre que quiere alcanzar la unión con Dios: no solamente debe abandonar todos los deseos naturales, sino que incluso ha de superar sus primeras mociones. Para poder conseguir este estado Buenaventura recomienda que se medite sobre estos tres puntos: el día de la muerte se ha de considerar como inminente, la sangre de la cruz como recién derramada y el rostro del Juez como presente. Las medievales danzas de la muerte, los crucifijos realistas y las pinturas sobre el juicio final que adornan muchas de las iglesias medievales conducen al mismo efecto que estas enseñanzas franciscanas, que esta-

ban destinadas a promover una gran renovación moral en el hombre sensual. Porque, pregunta Buenaventura, ¿quién estará tan privado de sentimientos que permita... que la maldad le envuelva, si considera que la sangre más preciosa ha sido derramada sobre él?».

Una vez que el hombre está lo bastante purificado, podrá entrar en la vía iluminativa, dominada por el «rayo de la inteligencia». El hombre en este estado ya no reflexiona sobre sus pecados, sobre la muerte y el juicio, sino que se ve iluminado por los grandes misterios del cristianismo y la gracia de Dios que nos ha dado a su Hijo como hermano y amigo nuestro y al Espíritu Santo como señal de aceptación y adopción. Éste es el tiempo en el que el hombre recobra sus sentidos espirituales, tan centrales en las enseñanzas de los Padres griegos. Por su oído espiritual entiende las palabras de Cristo, por su nueva vista considera los esplendores de la Luz; cuando anhela recibir el Verbo encarnado recobra su sentido espiritual del olfato. Los otros dos sentidos, el tacto y el gusto, le hacen ya abandonar la vía iluminativa y le introducen en la vida propiamente mística. Porque cuando el alma «amorosamente abraza al Verbo encarnado gozándose en él y adentrándose en él por medio del amor extático, recobra el gusto y el tacto... y de ahí que en este grado, habiendo recuperado sus sentidos interiores... el alma esté dispuesta para recibir el éxtasis espiritual».

Este amor por el Verbo encarnado es el centro del hermoso tratado de san Buenaventura sobre la *Viña mística*, que contiene la doctrina del doctor franciscano sobre el Sagrado Corazón. «Por esto fue atravesado tu costado, dice Buenaventura al Señor crucificado, para que pueda haber una entrada para nosotros; por esto tienes tu corazón herido, para que en esta viña podamos habitar protegidos contra todos los disturbios

externos. Pero, también ha sido herido por esto, para que podamos ver a través de la herida visible la invisible herida del amor... Porque la herida corporal nos muestra la herida espiritual.» La contemplación del costado herido y el corazón de Jesús intensifica el amor del místico, de tal manera que comienza a sentir con el mismo corazón de Cristo: «Mira, yo tengo un solo corazón con Jesús.» Y de este modo esta contemplación conduce también a la vida unitiva, porque exclama Buenaventura: «¡Qué feliz serás si, después de haber entrado en... las corrientes de la sangre, quiero decir las llagas de Cristo, puedes verte libre del clamor de este mundo... y, estando ocupado únicamente con él, hacia el que has ido, puedes gustar y entender cuán bueno y suave es Jesús!», pasaje que nos muestra claramente la importancia de la humanidad sufriente de Cristo para el místico franciscano, porque la contemplación de las «flores de sangre» le conducen a la unión con el corazón de Jesús, que se hace uno con el del contemplativo.

El emblema de la vía unitiva es la «centella de la sabiduría». Porque en este estado Dios y el alma están unidos mutuamente, y de esta unión surge la «verdadera sabiduría» que es el conocimiento experimental de Dios. En el *Itinerario de la mente en Dios,* Buenaventura describe esta vía unitiva bajo la imagen del séptimo día, el día de descanso, porque define el éxtasis, que para él es el estadio superior de la vida espiritual, como un reposo de la mente. En él la mente no solamente transciende el mundo de los sentidos sino que se transciende a sí misma, y el camino para conseguir esta transcendencia es Cristo. El doctor franciscano nos lo presenta como una especie de muerte, en la que el hombre yace en la tumba con Cristo, muerto para todos los estímulos externos, como estuvo san Francisco en el monte Alvernia, «donde fue intro-

ducido en Dios por el exceso de contemplación». Cuando esta introducción es perfecta, toda la actividad intelectual se deja a un lado, y lo que Buenaventura llama el «ápice de la afección» se ve completamente transformado en Dios. Este ápice es la sede de la vida mística, que hemos mencionado anteriormente, y que los místicos medievales denominan de diversas maneras. Este ápice, esta centella u hontanar del alma es lo que se transforma en Dios o, como decían los padres, lo que es «deificado».

Buenaventura no nos dice cómo ocurre esta transformación, porque no puede explicarse racionalmente; si queremos saber algo sobre ella, debemos preguntarle a la gracia, no a la doctrina; al deseo, no al entendimiento; a la oración, no a los libros; a Dios, no a los hombres; a la oscuridad, no a la luz. «Por lo tanto —concluye Buenaventura—, muramos y entremos en esta oscuridad; impongamos silencio a todas nuestras solicitudes, deseos e imaginaciones; pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre.» Y así para Buenaventura también, el camino místico es un camino de oscuridad, de silencio; cuando se experimenta a Dios en la parte más elevada del alma cesa toda la actividad humana, toda la comprensión y las imaginaciones. Pero hay un rasgo caracterísco en esta descripción del franciscano del siglo XIII, que no podremos encontrar nunca en la vía negativa de Gregorio de Nisa o del Pseudo-Dionisio: hasta en la oscuridad de la contemplación mística Cristo crucificado está presente, él acompaña al hombre hacia la esfera sobrenatural del Padre.

El camino para llegar a esta última unión no está exento de sufrimientos. En otra descripción de la vida espiritual, Buenaventura la divide en los «seis escalones del amor de Dios». El primero es la «suavidad», cuando el hombre aprende por primera vez «a gustar cuán suave es el Señor», abandonando

así su apego a las criaturas. El segundo peldaño ya es penoso: el hombre realmente se da cuenta de lo lejos que todavía está de él y suspira por él con un anhelo siempre insatisfecho. El escalón siguiente se llama «saciedad»; significa que el alma se ve tan vehemente arrastrada hacia Dios, al que sin embargo todavía no puede alcanzar, que todas las cosas se le hacen detestables. Es un período de prueba, durante el cual el hombre se ve como suspenso entre lo natural y lo sobrenatural, sin pertenecer a ninguno; porque existe todavía un impedimento que surge de su naturaleza baja y que le impide ascender a las alturas. Para poderlo romper del todo el hombre debe abrazar resueltamente la cruz y ascender al cuarto escalón, al que Buenaventura llama *ebrietas*, «embriaguez». En este estado, el tormento llega a ser su consolación, y por Dios encontrará su alegría en el dolor y la aflicción. Este estado corresponde a lo que posteriormente san Juan de la Cruz llamará «la noche del espíritu», ese penoso proceso de las purificaciones pasivas, sin las cuales el hombre no puede alcanzar las cumbres de la vida mística. Sin embargo, este período no está carente de gozo espiritual, causado por el amor de Cristo por quien se sufren todas estas pruebas. A éste le sigue el estado mucho más feliz de la «seguridad», cuando el místico se siente tan lleno de la confianza en la asistencia divina, que cree que ya le es imposible separarse de Dios. A esta «seguridad» le sigue el último y supremo estado en esta vida, el estado de la «tranquilidad», «en el que se da tal paz y reposo que el alma se encuentra en una especie de silencio y sueño», muerta a todo el mundo exterior. Es el estado de éxtasis, cuyo modelo es la vida del cielo. Buenaventura no insiste ni en la rigidez de los miembros ni en las visiones intelectuales tan a menudo asociadas con el éxtasis, sino únicamente en esa profunda paz que invade el alma del que está en éxtasis, que le

hace exclamar: «Bueno es que nos quedemos aquí.» Esta paz es un reflejo de la paz eterna del cielo, ganada por los sufrimientos crucificantes de la «saciedad» y la «embriaguez», una paz que supera todo entendimiento.

Ramón Llull

Ramón Llull, o Raimundo Lulio (1235-1316), fue una de las personalidades más brillantes de la edad media. Había nacido en Mallorca, isla que había estado durante mucho tiempo dominada por los mahometanos y que hacía poco había sido reconquistada por los cristianos. Todavía vivían en ella muchos moros y judíos, y así el impresionable joven Ramón entró muy pronto en contacto con diversas culturas y religiones. Su padre había tomado parte en la conquista de la isla y el mismo Ramón era íntimo amigo del joven rey. Llevaba una vida de cortesano, tomó concubinas, y ni su matrimonio con una noble dama pudo mejorar su conducta moral. Durante este tiempo compuso muchos poemas de amor al modo de los trovadores, aunque ninguno ha llegado hasta nosotros. A los treinta años, una visión de Cristo en la cruz, repetida cinco veces, le convirtió, y a partir de entonces su único deseo fue el de servir a Dios y convertir a los demás.

En la fiesta de san Francisco escuchó el sermón de un obispo que predicaba sobre el santo, y al instante se sintió atraído por sus ideales, vendió sus posesiones, proveyó al sustento de su mujer y su familia, y se hizo terciario franciscano. Se fue en peregrinación a los santuarios de Santiago y Montserrat, y después pasó nueve años en Mallorca entregado a la oración y al estudio de las lenguas orientales. A los cuarenta años se retiró al monte Randa, cerca de Palma, para

meditar en completa soledad. Allí creyó haber recibido por inspiración divina un sistema nuevo, al que llamó «el arte grande» *(ars magna)*, con la que pensaba que se podría conocer toda la verdad y rebatir todos los errores. Esta doctrina, que insiste demasiado en la fuerza de la razón en detrimento de la fe, fue posteriormente (1376) condenada y fue uno de los motivos que impidieron su canonización. Durante el mismo tiempo escribió el *Libro de la contemplación*, que pronto le hizo famoso, de manera que el rey Jaime de Mallorca le llamó a su corte en Montpellier, donde el libro fue declarado ortodoxo por dos franciscanos que lo examinaron. Su mayor deseo era convertir a los mahometanos y con esta finalidad fundó una escuela de lenguas orientales en Miramar (Mallorca), siendo los primeros estudiantes trece franciscanos. Aunque la escuela fue aprobada por el papa Juan XXI (1276), no prosperó, y veinte años más tarde Ramón se quejaba de su decadencia. En Miramar probablemente escribió Llull su místico *Llibre de amic e amat*. En servicio de Cristo, el «Amado», el mismo Llull que estaba ahora en la plenitud de su edad, comenzó una extraordinaria actividad apostólica, llevando una vida de constantes viajes por tierra y por mar, hasta su muerte a la edad de ochenta y un años. Probablemente visitó Turquía y Palestina, Egipto y Abisinia antes de volver a Montpellier, en 1284, donde escribió su novela *Blanquerna*, descripción de una utópica «ciudad de Dios». Fue repetidas veces a Roma en busca de apoyo para sus planes de misión y sus nuevas escuelas de misioneros, pero sin éxito. Entonces se decidió a visitar él en persona a los sarracenos, aunque sólo después de vencer muchas y graves luchas interiores. En Túnez discutió con los sabios mahometanos, pero fue desterrado y por un pelo se escapó de morir apedreado. De nuevo en Roma, se repitieron los desengaños; Bonifacio VIII estaba demasiado

metido en la política europea para interesarse en los planes de este extraño seglar, que se presentaba con su hábito penitencial con su larga y blanca barba, y que no tenía ningún reparo en reprender las costumbres mundanas del clero. Desde Roma se fue a Génova, y de allí a Montpellier y finalmente a París, donde intentó convencer a Felipe el Hermoso para que apoyara sus ideas, una vez más sin éxito. Volvió otra vez a Mallorca, en 1299, pero, en vez de gastar sus últimos años en un descanso bien merecido, emprendió una vida mucho más activa aún. Un falso rumor de que los cristianos estaban a punto de conquistar Palestina le hizo ir sin pérdida de tiempo a Chipre, donde por poco muere envenenado. En 1305 estuvo de nuevo en Montpellier, en donde escribió su famoso tratado, dirigido al papa y a los príncipes cristianos, desarrollando un plan para la conquista de Palestina y la colonización del norte de África. En 1307 fue de nuevo a África, donde predicó en público y fue encarcelado. Pero el cadí quedó tan impresionado por su sabiduría, que le permitió recibir visitas y discutir con ellas. Finalmente, se le envió de nuevo a Europa, sufriendo un naufragio en el camino de vuelta en el que perdió todo lo que llevaba consigo. En 1311 asistió al concilio de Vienne, donde pidió con éxito la introducción de los estudios orientales en diversas universidades. Después de una breve permanencia en Mallorca, durante la cual escribió diversos libros, se fue a Sicilia, trabajando por la conversión de judíos y mahometanos, y finalmente a la edad de setenta y nueve años, volvió por última vez a África. En Túnez, al principio, se le dejó actuar con plena libertad, predicando y escribiendo, pero al hacerse más violentos sus ataques contra el Profeta su auditorio mahometano lo apedreó, y lo trasladaron a un barco mercante cristiano, en el que se cree que murió a consecuencia de sus sufrimientos, cerca ya de su isla nativa.

Las casi increíbles actividades apostólicas y literarias de Llull junto con sus viajes no eran sino manifestación de su profunda vida mística, que hizo de él un verdadero caballero andante de Cristo. Esta vida está expresada en poemas amorosos que nos recuerdan el lenguaje de los trovadores. Cuando los hombres le preguntan por qué mortifica su cuerpo y abandona todas sus posesiones, Llull responde: «Para buscar el honor de mi amado, que está más deshonrado y despreciado que honrado y amado por los hombres.» Se llama a sí mismo «un loco amante» o «un loco de amor», porque los hombres no pueden entender su modo de vida, que tan contraria parece a lo que ellos llaman razón. De la misma manera que el trovador está embriagado con el amor de su señora, así Llull anda ebrio con el amor a Cristo, y sus poemas hablan de pájaros cantores y de árboles, de la soledad y de las lágrimas de amor, del mismo modo que los poetas de su tiempo. Pero el amor del que habla Llull es el amor místico de Dios, que consume al místico y le arrebata en éxtasis. Pero este amor ciertamente está basado en la razón y su sede es la voluntad, no las pasiones, porque Llull es también un escolástico. La razón desempeña un papel muy importante en todo su sistema. Siguiendo la doctrina sobre las tres potencias del alma Llull escribe que «la memoria y la voluntad se unieron y subieron a la montaña del Amado, para que la razón también subiera y el amor se doblara en el amor del Amado». Porque en la vida mística, el Amado muestra sus glorias a la razón y a la memoria, y se ofrece a la voluntad como su fin. Llull se diferencia de muchos otros místicos por su doctrina de que aun en este mundo es posible conocer de un modo suficiente. En su experiencia mística se habla muy pocas veces de la oscuridad y de la noche, si no es para expresar las momentáneas ausencias del Amado. Ciertamente, el amigo sabe

que su Amado está «más allá de todos los límites, porque está donde el hombre no lo puede alcanzar», aunque, paradójicamente, sabe también que «el Amado está en su memoria». Cuando el Amado eleva el entendimiento del amigo, el amigo puede comprender la grandeza del Amado, y cuando se le pregunta al amigo si su Amado le puede retirar el amor que le tiene, responde: «No, porque la memoria puede recordar y el entendimiento puede captar la grandeza del Amado.» Además, la voluntad del amigo quiere subir más alto para que crezca todavía más su amor por el Amado, y así ordena al entendimiento que ascienda a la mayor altura posible; y el entendimiento le ordena a la memoria que haga lo mismo, «y los tres ascienden a contemplar la gloria del Amado». Por estos pasajes vemos claramente la influencia de la escolástica y la ausencia de la llamada «vía negativa».

No queremos decir con esto que su mística sea predominantemente intelectual. Porque a la vez encontramos una maravillosa ternura franciscana. El Amado no es únicamente la divinidad, sino que es también el Cristo sufriente en la cruz. El Amado se le muestra al amigo «con vestiduras nuevas y rojas, y los brazos extendidos para abrazarle, y la cabeza inclinada para besarle, y está de pie en lo alto, para que el amigo pueda encontrarlo». Por lo tanto, el amor místico está tan lleno de sufrimientos como de alegría. La poesía de Llull abunda en los dos aspectos. El corazón del amigo asciende a las alturas del Amado para que la bajeza de este mundo no pueda estorbar su amor. Y cuando ha alcanzado a su Amado se siente lleno de alegría, pero cuando el Amado le deja otra vez en este mundo, puede también contemplarle con dolor y con suspiros. Una vez le preguntaron al «loco» quién sabía más de amor, si el que sólo conoce sus goces o aquel a quien el amor hace sufrir. Y contestó que «el amor no conoce al

uno sin el otro», porque los dos son la misma cosa en la voluntad del amigo.

Los fenómenos externos de la vida mística, tales como el éxtasis y las visiones, desempeñan un papel muy poco importante en la vida mística de Llull, pero nos describe la unión mística con un lenguaje realmente bello. El amor, escribe, ilumina el velo de nubes que se han interpuesto entre el amigo y el Amado, «y lo vuelve tan brillante como la luna en la noche, como el lucero vespertino al atardecer, como el sol a mediodía y como el entendimiento en la voluntad. Y a través de esta nube luminosa el amigo y el Amado se hablan entre sí.» Porque el amor es el lazo que une a Dios y al hombre y finalmente les conduce a lo que los místicos posteriores llaman la «unión transformadora», cuando el amigo y el Amado están tan unidos, «que son una sola realidad en su esencia; el amigo y el Amado son seres diferentes, pero que están en armonía, sin ninguna oposición ni diferencia de esencia». Ésta es una de las paradojas sin las que es casi imposible describir la intensidad de la unión más elevada. Llull salvaguarda con mucho cuidado la diferencia objetiva entre el amigo humano y el Amado divino, pero su unión es tan íntima que no hay oposición ni diferencia esencial en su perfecta armonía.

Ya hemos visto que la experiencia mística lleva a Llull a un apostolado intensísimo y finalmente al martirio. El mismo Llull nos expresa la esencia de esta vida en su *Testamento*, en el que «deja el pecado y la maldad a la contrición y a la penitencia, y las alegrías terrenas al desprecio; a sus ojos les deja lágrimas, a su corazón suspiros y amor; a su entendimiento le deja la esencial imagen de su Amado, y a su memoria los sufrimientos que el Amado ha sufrido por su amor; a su actividad le deja el cuidado de los infieles que sin saberlo van hacia la perdición».

ÁNGELA DE FOLIGNO

Ángela de Foligno (c. 1248-1309) fue, como Llull, terciaria franciscana. Pasó toda su vida en Foligno de Umbría con muy escasa actividad exterior. Era madre de familia y según su propia confesión había llevado una vida mundana e incluso pecadora hasta la edad de cuarenta años. Entonces se convirtió repentinamente, no nos dice cómo, y se hizo terciaria franciscana. Pronto recibió gracias místicas, cuyas descripciones dictó a su confesor franciscano que ponía en latín lo que Ángela le contaba en italiano. Como muchas visionarias, sufrió también frecuentemente «misteriosas» enfermedades. Durante una peregrinación a Asís parece que tuvo una crisis con alaridos y una extraña conducta que asustó a sus compañeros. En nuestros días estos fenómenos suelen atribuirse a perturbaciones nerviosas causadas por el esfuerzo mental y las penitencias exageradas; pero de ninguna manera restan valor a sus experiencias y doctrinas místicas.

Ángela describe los comienzos de su vida espiritual como «veinte escalones de penitencia», que la conducen desde el conocimiento todavía imperfecto y la confesión de los pecados hasta el verdadero conocimiento de sí misma y el inicio del conocimiento de Dios. Sólo entonces se le dijo que «buscara el camino de la cruz y que entregara mi corazón a Cristo y que caminara por un sendero espinoso, es decir por la tribulación». Pero no podía seguir este llamamiento mientras continuara viviendo con su marido, su madre y sus hijos, que le exigían muchas atenciones. Por lo tanto, comenzó a rogar por su muerte, y su oración fue escuchada: uno a uno fueron muriendo todos. «Y porque ya había iniciado el camino del que hablé antes —escribe Ángela—, y le había pedido a Dios

que murieran ellos, recibí una gran consolación por su muerte.» Hay que reconocer que rogar por la muerte de una persona que parezca un obstáculo para nuestra vida espiritual, es siempre y en cualquier circunstancia malo, si no es obedeciendo a una imperiosa inspiración divina, pero podemos decir que esta excepción es tan rara que prácticamente es única. Después de su conversión Ángela se encontraba evidentemente en un estado casi insoportable de tensión nerviosa, y acaso eso explique su terrible oración. Si el hecho subsecuente de la muerte de toda su familia fue de veras una respuesta a su oración o meramente una extraña coincidencia, es imposible de decidir. En cualquier caso, no hay que suponer que Ángela estuviese realmente contenta con la muerte de todos sus familiares, porque más tarde escribió, al describir un intenso sufrimiento: «Y el vivir me fue todavía más penoso que la muerte de mi madre y de mis hijos.»

Después del período inicial de penitencia y conocimiento de sí misma vino la iluminación de la mente, con la que Ángela comenzó a entender el padrenuestro de una manera nueva, «y cada una de las palabras me fue explicada en mi corazón... y comencé a gustar algo de la bondad divina», y sintió que hasta su fe había cambiado en algo mucho más vivo que lo que antes conocía. Se le dio también una nueva comprensión de los evangelios, que la llenó de gozo y de amor, «y comencé a tener constantemente, tanto despierta como dormida, una suavidad divina en mi alma». Había llegado ya al umbral de la vida mística, y sus consejeros franciscanos, que hasta ahora le habían prohibido que abandonara sus bienes, le permitieron hacerlo. Con este acto de perfecta imitación de san Francisco alcanzó el vigésimo escalón de penitencia, quedando ya dispuesta para entrar en la vida mística de unión, que Ángela describe como una secuencia de siete escalones.

Comienza con la revelación de la Trinidad y de Cristo en el santísimo sacramento, que se hacen inteligibles al «gusto de la mente»; de nuevo nos encontramos con la antigua doctrina de los sentidos espirituales. Posteriormente vio «todo el mundo y el conjunto de todas las cosas como algo muy pequeño, y a Dios que lo llenaba y lo superaba todo», y entonces, «en un rapto», «el poder de Dios y la voluntad de Dios, con lo que recibieron respuesta todas sus preguntas», especialmente las que se referían a los que se salvaban, a los que se condenaban y a los demonios, es decir, todo lo referente a las postrimerías que tan presentes estaban en la mentalidad de los hombres medievales.

Después de ser iluminada Ángela en estos misterios recibió lo que ella llama «la revelación de la divina unión y del amor», por la que fue místicamente instruida en la pasión, en la intercesión de la santísima Virgen y en la eucaristía. Estos misterios del amor de Dios la inundaron de luz y de consolación. Les siguió un martirio del alma y del cuerpo causado por el recuerdo de sus pecados y por la conciencia intensa de la cruz, por la que, escribe Ángela, «mi alma se diluyó en el amor de Dios». Durante esta época se vio también inundada de consolaciones que la hacían yacer inerte durante ocho días, durante los cuales no podía ni hablar ni levantarse. Esta situación era evidentemente algo parecido al estado cataléptico. Y hay que admitir que no siempre es fácil distinguir los auténticos éxtasis místicos de los fenómenos patológicos, ni el núcleo de las experiencias sobrenaturales de los elementos psicológicos que la acompañan. Las prácticas ascéticas de muchos místicos les llevaron a debilitar su salud física, y de este modo fácilmente podrían haberles llevado a estados de trance e incluso a alucinaciones. Por otra parte, Dios puede emplear precisamente esos estados para infundir el conocimiento so-

brenatural, aunque este conocimiento pueda presentarse igualmente en imágenes nacidas de la propia experiencia del místico.

La misma Ángela era plenamente consciente de la ambigüedad de estos estados, porque un día, cuando creía que había escuchado una voz que le decía: «Tú estás llena de Dios», y todo su cuerpo parecía sentir la dulzura divina, le pidió a Dios que le diera un signo, por ejemplo una piedra preciosa, para que se convenciera de que realmente era él quien le estaba hablando. Fue una petición pueril —probablemente habría leído algunas de estas maravillas en las vidas de los santos—, y recibió como respuesta que aunque se le diera una piedra preciosa no podría apartar de ella sus dudas. Pero Dios le daría una señal más segura: «Esta señal estará siempre contigo... Arderás en el amor de Dios... y este amor será tan ferviente que, si alguien te dice algo malo que te moleste, lo oirás como si fuera un favor... Porque así soporté yo la ignominia con gran humildad y paciencia.»

La mejor prueba de la realidad de la experiencia mística es el crecimiento en virtud del que la recibe, aunque ni esto puede garantizar el origen divino de todos los elementos concomitantes de la misma experiencia, tales como las imágenes y las palabras que muy bien pueden provenir del inconsciente del místico. Lo único que garantiza es la esencia y de la experiencia mística. La vida de Ángela continuó siendo una constante sucesión de iluminaciones místicas y sufrimientos purificadores. Durante un tiempo se sintió tan elevada sobre todas las cosas terrenas, que no podía pensar en nada que no fuera el mismo Dios, pero a esta felicidad le siguieron semanas de desolación en las que se sentía como si Dios la hubiera abandonado del todo. Después de este período de oscuridad experimentó consuelos todavía superiores: se sintió abrazada por

Cristo y entró en su costado y se le concedió una visión sobre el poder transcendente y la voluntad de Dios.

En el «quinto escalón» describe Ángela otras experiencias extáticas. Ahora pudo reconocer la presencia divina por «cierta unción que de repente renueva el alma y emblandece los miembros del cuerpo» para que puedan participar en el gozo del alma. El confesor de Ángela nos da una interesante descripción del aspecto que tenía la mística cuando se encontraba en este estado: : «Se ponía blanca y roja, radiante y llena de alegría, y sus ojos tan brillantes que no parecía ella misma», aunque durante este tiempo tenía alrededor de los cincuenta años y estaba debilitada por sus penitencias.

Este estado se vio seguido por otro de gran sufrimiento, en el que Ángela se vio atormentada por los demonios, mientras que parecía que volvían a revivir todos sus vicios y tenía la impresión de ser impotente para resistir al mal que constantemente le atacaba, un estado muy bien conocido por todos los místicos antes de que alcancen la paz final de la unión transformadora. En esta noche oscura, decía Ángela, «Dios se ha ido y se me ha ocultado totalmente, de manera que ni puedo acordarme de él». Viendo sus pecados, intentaba luchar contra ellos con todas sus fuerzas y al ver que era incapaz de vencerlos se sentía llena de angustia y amargura, lo que hacía aun más duros sus sufrimientos, porque sentía que estas reacciones eran muy desagradables a Dios. Sin embargo, no eran más que tentaciones que la purificaban para prepararla a recibir la definitiva unión. Este último estado de la vida mística lo encontramos descrito en el séptimo escalón». Comenzó con otra visión de Dios en la que Ángela sigue la vía negativa de Dionisio, pues vio a Dios en la oscuridad, que es oscuridad únicamente «porque él es un bien mayor que el que puede pensarse o entenderse... y ella no

vio nada, y ella lo vio todo», la tan repetida paradoja de la experiencia mística. En esta visión oscura, Ángela recibió un conocimiento tan profundo que es imposible expresarlo, y al mismo tiempo se vio introducida en esa extraña región del alma que es la sede de la vida mística, donde, escribe, «no hay ni alegría, ni tristeza, ni delectación... pero donde todo es bueno y todo es verdad». Se vio a sí misma, pero no en sí misma, sino en Dios. Hay una verdadera nota exultante de triunfo en las palabras de la pecadora que se ha convertido en santa cuando escribe: «Y me vi a mí misma con Dios totalmente pura, completamente santificada, totalmente verdadera, totalmente justa», y al escuchar estas palabras: «En ti descansa toda la Trinidad, toda verdaderamente, de tal manera que tú me tienes a mí y yo te tengo a ti.»

X

EL «MÍSTICO» SIGLO XIV

Al siglo XIV se le puede llamar muy bien el siglo místico por excelencia. En Occidente abundan los nombres de grandes místicos como el maestro Eckhart, santa Catalina de Siena, Juliana de Norwich y Ruysbroeck, mientras que en Oriente Gregorio Palamas fue la figura más sobresaliente de todo el movimiento hesicasta. Muchos de los místicos desempeñaron durante este siglo un papel similar al de los profetas en el Antiguo Testamento: eran voces que llamaban a penitencia a una generación decadente. Otros fueron una fuente de energía espiritual en una edad caracterizada por muchas calamidades. Bajo la influencia de la política francesa, los papas se trasladaron de Roma a Aviñón (1309), donde vivieron en un esplendor aparente; y cuando en 1377 volvieron a Roma, la consecuencia fue la elección de antipapas realizada por los cardenales franceses, de manera que la Iglesia llegó a tener dos, y aun a veces tres cabezas, hasta que el cisma finalmente se resolvió en la elección de Martín V en el concilio de Constanza (1417). En 1339 comenzó la guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia, que asoló a las dos naciones, mientras que en Italia arreciaba la pugna constante entre sus ciudades estado. En Alemania los ideales de los caballeros y de los *Minnesinger* cedieron el paso a los atropellos de los

caballeros salteadores. Y en Inglaterra, Wycliffe y los lolardos predicaban a la vez la reforma de la Iglesia y la rebelión. Las epidemias y la inseguridad se extendían por todos lados. Ante tantos males acumulados en la Iglesia y en el orden político y social, los hombres y las mujeres con espíritu religioso buscaban a Dios en sus corazones y se apartaban del mundo, reuniendo con frecuencia un círculo de discípulos a su alrededor y volviendo después al mundo para predicarle.

A. LA IGLESIA OCCIDENTAL

a) Tres dominicos alemanes

EL MAESTRO ECKHART

Mientras que en el siglo XIII los representantes de la mística provenían sobre todo de la orden franciscana, en el siglo XIV algunos de los místicos más influyentes fueron dominicos. Sobre todos ellos destaca la grandiosa y controvertida figura del maestro Eckhart (c. 1260-1327). Descendiente de una familia de caballeros alemanes, nació en Hochheim, en Turingia, y en muy temprana edad entró en el monasterio dominico de Erfurt. Estudió en la casa de estudios de los dominicos en Colonia, donde había muerto Alberto Magno en 1280. Posteriormente Eckhart fue nombrado prior del monasterio de Erfurt y vicario general de Turingia. A finales de siglo se le envió a París para completar sus estudios, recibiendo el título de Maestro en Sagrada Teología. Abandonó París en 1302, fue elegido provincial de Sajonia, y en 1307

fue nombrado vicario general de Bohemia, oficio que exigía constantes viajes. Cuatro años más tarde se le envió de nuevo a París, y después de una breve estancia en la capital francesa se trasladó a Estrasburgo como prior, predicador y profesor de Teología. Posteriormente enseñó en Colonia. Los últimos años de la vida del maestro Eckhart estuvieron ensombrecidos por el juicio de herejía que se le instruyó. En 1326 los delegados del arzobispo de Colonia extrajeron de sus escritos cuarenta y nueve proposiciones que se consideraban contrarias a la ortodoxia. Eckhart contestó que sus adversarios no le habían comprendido y que, en cualquier caso, no se le podía considerar un hereje porque «únicamente la obstinada adhesión al error es lo que constituye a la herejía y al hereje». Pero sus adversarios no se dieron por satisfechos con esta declaración y sacaron otra lista de cincuenta y nueve proposiciones. Eckhart admitió que podían realmente sonar como heterodoxas si se las tomaba literalmente, pero que no lo eran si se explicaban con propiedad. En el mes de febrero de 1327 declaró solemnemente, en la iglesia de los dominicos de Colonia, que si alguna vez hubiera podido escribir o predicar alguna doctrina falsa, a partir de ahora la revocaba públicamente.

A pesar de todo, estas declaraciones no acallaron a sus adversarios. El asunto se llevó al papa en Aviñón, en donde en el mismo año se analizó el caso en presencia del interesado. Eckhart murió poco después de su vuelta de Aviñón. La bula en que se condenaban algunas de sus proposiciones, aunque insistiendo en la buena fe de su autor, se publicó dos años después de su muerte, en 1329.

Debido a la frecuente oscuridad de su lenguaje no es fácil explicar la doctrina mística de Eckhart. Su tema principal, en el que nunca se cansaba de insistir, es la necesidad de que

el Verbo divino nazca en el alma; ésta es la esencia misma de la unión mística. Para alcanzarla es indispensable una estricta disciplina ascética. Pues todas las cosas creadas contiene la sombra de la nada, y el hombre que quiera alcanzar la Divinidad increada debe despegarse totalmente de las criaturas. Su vida se ha de dirigir únicamente hacia Dios. El Dios de Eckhart, sin embargo, tiene mucha más afinidad con el Uno de los neoplatónicos que con la Trinidad cristiana, porque según su concepción esta última introduce el número en la Divinidad, siendo así que el número es algo totalmente ajeno a Dios. Por otra parte, todas las cosas, incluyendo al hombre, están en Dios, de donde «el hombre en Dios es Dios». Esta extraña proposición requiere una explicación muy cuidadosa, para evitar que se tome como panteísta. Puede ser que simplemente signifique que, como las ideas que están en Dios no pueden ser diferentes del mismo Dios, también el hombre como idea divina ha de serle idéntico. Pero en su doctrina mística Eckhart parece que quiere decir algo más que esto. Porque en ella nos dice que cuando Cristo afirma: «Yo y el Padre somos uno», estas palabras se aplican en el mismo verdadero sentido tanto a Cristo como al cristiano. Porque, escribe Eckhart, «sería realmente muy poca cosa para mí el que el Verbo se hubiera hecho carne por el hombre en Cristo, esa persona distinta de la mía, si no se hubiera hecho carne también en mí personalmente, de tal manera que yo también pudiera ser el hijo de Dios». «Porque —prosigue— no hay que imaginar falsamente que Cristo sea el Hijo de Dios, como si fuera otro hijo y otra imagen diferente de como el hombre justo y semejante a dios es hijo de Dios.» Y así para Eckhart el místico es el hijo de Dios en el mismo verdadero sentido que Cristo, lo que significaría que él, el cristiano perfecto, es el mismo Dios. Más aún, no tuvo empacho en

escribir: «Cuanto más nos acercamos al Uno, tanto más realmente somos hijos de Dios y el Hijo, y Dios Espíritu Santo también procede de nosotros», identificando de nuevo al místico con el mismo Hijo divino. Eckhart puede hacer esta identificación porque cree que existe una potencia en el alma humana, a la que llama la centella o la «ciudadela» del alma, que, siendo imagen de la naturaleza divina, es la esfera en la que nace el Hijo. Eckhart escribe: «El Padre engendra a su Hijo en la eternidad, como a su igual... Pero yo digo más, le ha engendrado por mi alma. No solamente está [el alma] con él y él con el alma como igual, sino que él está en ella; y el Padre engendra a su Hijo en el alma de la misma manera a como lo engendra en la eternidad y no de otro modo... él me engendra a mí como a hijo suyo y como al mismo hijo. Y digo todavía más: él me engendra a mí no solamente como a hijo suyo; me engendra a mí como a sí mismo y a sí mismo como a mí y a mí como a su ser y a su naturaleza.»

No es de extrañar que Eckhart fuera acusado de herejía, realizando esta total identificación entre la criatura y el Creador. Y todavía fue más adelante: se atrevió a colocar la centella o la ciudadela del alma sobre la misma Trinidad. Porque Eckhart cree que esta «ciudadela» es tan absolutamente una y simple, que el mismo Dios, en cuanto es «en el modo y en la propiedad de sus Personas», «nunca podrá ni por un momento entrar en ella». De manera que cuando el mismo Dios quiere entrar en lo más profundo del santuario del alma, ha de despojarse de todas sus propiedades, incluso de sus Personas, y entrar únicamente como el Uno. Pero aquí Eckhart modifica de alguna manera su identificación del alma con Dios, porque escribe: «Con esta parte, el alma es igual a Dios, y no de otro modo.» Pero hasta esto es sospechoso, porque haría al alma en parte igual a Dios o divina y en parte no. En

cualquier caso, en todas sus obras insiste una y otra vez en que la generación eterna del Hijo es idéntica al nacimiento (místico) de Cristo en el alma, y ésta fue una de las proposiciones condenadas en la bula de Juan XXII.

Es de veras sorprendente que un dominico de gran reputación, cuya dirección espiritual y enseñanza ascética eran admirables y en total armonía con las enseñanzas de la Iglesia, al llegar a la descripción de la vida mística haya podido escribir tan singulares proposiciones, y se haya atrevido además a mantener concepciones tan poco cristianas sobre la Trinidad. La decadencia de la escolástica, la influencia del islamismo y especialmente de la cábala judía ciertamente tienen algo que ver con toda esta doctrina. Pero, sobre todo, había en Eckhart una ansiedad por el Absoluto, por la total unidad, un titánico deseo por trascender todas las limitaciones humanas que es característico de la naturaleza germana, por lo que no es de extrañar que Eckhart haya ejercido una influencia tan considerable no solamente en la mística alemana sino también en su filosofía. Sin embargo, sus inmediatos discípulos se dieron cuenta de que tenían que atenuar sus exageraciones si querían que su doctrina fuera aceptable para la Iglesia e inteligible para un público más amplio.

JUAN TAULERO

Juan Taulero (c. 1300-1361) entró muy joven, entre los quince y veinte años, en la orden de santo Domingo y se familiarizó con las enseñanzas de Eckhart cuando estudiaba en Colonia. Después de completar su educación, se convirtió en un famoso predicador que recorrió todos los territorios del Rin. Entre 1340 y 1343 estuvo en Basilea donde entró en contacto con

un grupo de místicos, los *Gottesfreunde* («Amigos de Dios»). Durante la pavorosa epidemia de la peste negra en 1348, se entregó por completo al cuidado de los enfermos.

Mientras que Eckhart se remontaba a las alturas de las más atrevidas especulaciones sobre la unidad de Dios y del alma, Taulero fue sobre todo un predicador de la penitencia, del retorno a la vida interior en una desdichada época de constantes fricciones entre el papa (Juan XXII) y el emperador (Luis de Baviera), cuando muchas de las ciudades alemanas estaban bajo el entredicho, privadas de sacramentos, por permanecer fieles a la obediencia de sus príncipes. Mientras Eckhart nos habla de la centella o de la ciudadela del alma, Taulero habla del «hombre interior», es decir, de las facultades más elevadas del hombre por las que «se ve elevado sobre sí mismo y sobre todas las cosas y habita en Dios», mientras que sus facultades inferiores «están sujetas a todas las cosas, en el suelo mismo de la humildad». El hombre interior debe guiar estas facultades que constituyen el «hombre exterior», por la luz de su conocimiento superior, permaneciendo, sin embargo, tranquilo e imperturbable ante todo cambio terreno, «sumido y unido» en comunión con Dios. Pero también el hombre exterior ha de ser introducido lo más posible «en ese otro hombre de interioridad», de tal modo que viva también de acuerdo con las órdenes del hombre interior y no según sus propios deseos animales. Para realizarlo el hombre debe humillarse. La humildad ciertamente desempeña una función importantísima y central en la enseñanza de Taulero, «porque Dios busca y quiere al hombre humilde».

Cuando el hombre ya ha alcanzado la humildad todavía está encerrado sin embargo en cinco «prisiones», de las que debe escapar si quiere alcanzar la unión con Dios. Dichas prisiones son: el amor a las criaturas, el amor propio, inde-

bida confianza en el poder de la razón, que dificulta la entrada de la fe, el gusto desordenado por los sentimientos de devoción y las experiencias visionarias, y finalmente las raíces de la obstinación de la voluntad, por las que el hombre desea la gracia de Dios por sus propios y personales intereses más que por el mismo Dios. Esta rendición de la voluntad se ha de llevar hasta el extremo de que el hombre se haga indiferente hasta a su propia salvación, si Dios lo quisiera, doctrina que encontramos en otros muchos místicos pero que no es más que una exagerada expresión de sumisión a la divina voluntad, porque es en sí mismo contradictorio que Dios pudiera condenar al castigo eterno al hombre que sólo desea cumplir la voluntad de Dios.

En común con muchos otros místicos medievales, Taulero enseña que la unión con Dios se alcanza por el camino de la pasión de Cristo. «Las llagas de nuestro Señor —dice Taulero a sus oyentes— son toda la salvación; que las cinco sagradas llagas estén abiertas hasta el último día... estas cinco puertas serán nuestra heredad, a través de las cuales podremos entrar en la herencia del reino de nuestro Padre.» Estas llagas nos enseñarán a abandonarnos y a sufrir, a despreciar al mundo y practicar la abnegación. Cuando el hombre haya aprendido todas estas cosas podrá entrar en el camino de la mística, cuyo primer estadio es el de un gran gozo, al que Taulero llama júbilo, porque el hombre en ese estado de tal manera bebe en Dios, que queda ebrio de él y se olvida completamente de sí mismo. Pero esta alegría no dura. Precisamente en el momento en que parece alcanzar su punto culminante, el místico cae desde las alturas en el estado que Job decía cuando «el espíritu se había ido de él». Se ve zarandeado como una pelota entre el conocimiento y la ignorancia, la tranquilidad y la inquietud, la confianza y el temor. Porque aunque ya ha aban-

donado el mundo terreno, todavía no ha entrado plenamente en la vida divina para la que le están preparando estos sufrimientos purificadores. El paciente debe atravesar todas estas pruebas con esperanza, con fe y con humildad y no dar nunca entrada a la desesperación, porque «los que sepan sufrir en esta mísera oscuridad llegarán a ser los más amables y nobles de todos los hombres. Pero la naturaleza ha de morir más de una muerte.»

Pero todos estos sufrimientos ocurren sólo en la parte inferior del alma, donde Dios no habita de hecho, porque es un lugar demasiado angosto para él. Pero cuando el místico ha resistido varonilmente, «su espíritu se ve arrastrado por encima de todas sus potencias hacia un desierto del que nadie puede hablar, hacia la escondida oscuridad del Dios sin modalidades. Allí el espíritu es llevado tan cerca de la unidad con la Divinidad simple y sin modo, que pierde toda distinción, quedando sin objeto ni sentimiento, porque en la Unidad se pierde toda multiplicidad, y la Unidad unifica toda la multiplicidad.» Taulero emplea aquí el lenguaje de Eckhart, hablando de la Unidad más que de la unión, pero cuidadosamente evita las exageraciones del maestro, afirmando a continuación que cuando esas personas vuelven otra vez a sí mismas pueden distinguir las cosas mucho más perfectamente que las otras: «disciernen clara y realmente todos los artículos de la pura fe, cómo el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, y así de todas las otras verdades». Porque, afirma, nadie puede comprender mejor la verdadera distinción que aquellos que han alcanzado la Unidad.

A continuación explica por qué la luz divina tantas veces es descrita como oscuridad: «Así es como tenemos que entender esta oscuridad: es una luz que ninguna inteligencia creada puede ni alcanzar ni comprender naturalmente; es in-

mensa porque es inaccesible; en ella el espíritu se ve elevado sobre sí mismo, y sobre todos sus conceptos y comprensión.» Es una experiencia extática, porque más adelante Taulero la describe como «una niebla, una oscuridad, en la que tu espíritu es arrebatado durante media avemaría de suerte que te encuentras fuera de tus sentidos y de tu razón natural. Y en esta oscuridad Dios te habla en verdad». Es una experiencia sumamente corta — media avemaría —; el mismo Taulero evidentemente no tuvo éxtasis más largos y quizá tampoco quería alentar esos largos estados de inconsciencia tan frecuentes entre las mujeres místicas. Pero en estos breves momentos Dios le habla al alma «en verdad», y son suficientes para producir abundantes y ricos frutos. Porque una vez que ha pasado la unión efectiva «el hombre hará mucho más de lo que hacía antes; amará más, hará más acciones de gracias, alabará más, y vivirá mucho más profundamente que antes». La experiencia mística no se da para el disfrute personal del que la recibe, sino para su aprovechamiento espiritual. Ésta es la doctrina del predicador y del director espiritual que tenía que advertir a sus oyentes contra el peligro de confundir los medios con el fin.

Enrique Suso

Enrique Suso (c. 1296-1366) había nacido o en Constanza o en Überlingen, junto al lago de Constanza. Su madre era muy amable y devota, mientras su padre era más bien severo. Enrique era un niño muy piadoso y entró en el monasterio de los dominicos en Constanza con dispensa especial antes de cumplir los quince años. Esta dispensa parece que fue comprada, hecho que causó en Enrique muchos escrúpulos hasta

que el maestro Eckhart le tranquilizó. A los dieciocho años tuvo un éxtasis que cambió completamente su vida de piedad ordinaria en una total dedicación al fervor místico. Lo describe en el lenguaje de san Pablo, desconociendo si estaba fuera de su cuerpo o en él y escuchando cosas que ninguna lengua podría expresar. «Fue sin forma ni modo y sin embargo contenía los encantos de todas las formas y los modos.» Todos sus deseos se vieron colmados. Este éxtasis duró alrededor de hora y media. Cuando volvió en sí, sintió como si volviera de un mundo diferente. A partir de ese momento la divina Sabiduría se convirtió en su esposa elegida, y por amor a ella se resolvió a llevar una vida de gran austeridad y aceptó sin reservas todas las pruebas que Dios le quiso enviar. La autobiografía de Suso nos describe las más espantosas penitencias, que al lector moderno no pueden menos de parecerle patológicas. Pero las recientes investigaciones han demostrado que esta autobiografía fue elaborada por algunas monjas que insertaron en ella una cierta cantidad de material hagiográfico con el fin de engrandecer la estatura espiritual de su héroe. Tales pasajes no pueden, pues, tomarse como auténticos, aunque es indudable que Suso llevó una vida de dura penitencia, haciendo un constante uso de instrumentos tales como disciplinas y cilicios y practicando largos ayunos y vigilia.

Hacia 1320, Suso fue enviado a Colonia a completar sus estudios bajo la dirección del maestro Eckhart, pero al comenzar la agitación sobre la enseñanza del maestro probablemente se volvió a Constanza. Durante esa época escribió el *Libro de la verdad divina,* en el que pretendió presentar la doctrina del maestro Eckhart como totalmente ortodoxa. Es su única obra especulativa, pues Suso es más poeta que pensador. Sin embargo, también fue acusado de enseñar doctrinas sospechosas y tuvo que defenderse ante un capítulo general

de su orden. Parece que se le censuró, porque se le prohibió el enseñar y desde entonces se dedicó a predicar, viajando por todo el valle del Rin, por Alsacia y Suiza. En 1336 fue nombrado prior de una comunidad de dominicos que se había desplazado desde el Rin a un lugar cerca de Constanza, porque permanecieron fieles al Papa durante las controversias con el emperador. En su nuevo cargo tuvo que soportar diversas contrariedades: algunos caballeros pretendieron matarle porque Suso había inducido a algunas de sus hijas y amigas a hacerse monjas; su hermana monja se escapó del convento y cayó en el pecado, y lo que fue todavía peor, una de sus penitentes, una mujer de «fácil virtud», que había fingido una conversión para recibir ayuda material de la Iglesia, le acusó de ser el padre de su hijo, cuando él descubrió su impostura. Esta mentira fue ampliamente divulgada y creída y finalmente se le envió a Ulm para hacer cesar a los calumniadores. Muy poco conocemos sobre los últimos años de su vida, excepto que continuó su predicación y la dirección de las monjas de su orden. Su hija espiritual más famosa fue Isabel Stagel, que recopiló sus cartas y escribió sus conversaciones con él. Ella y otras monjas redactaron la historia de su vida; a ellas se deben las adiciones hagiográficas que ya hemos mencionado.

Después del primer éxtasis de Suso, fueron ya continuas sus experiencias místicas. Él mismo nos cuenta que durante diez años recibió dos cada día, una por la mañana y otra por la tarde, una gracia infusa durante la cual «estaba tan absorto en Dios, la eterna Sabiduría, que era incapaz de hablar. Con frecuencia le parecía que estaba flotando en el aire, flotando entre el tiempo y la eternidad en la profunda corriente de las inagotables maravillas de Dios». Ocurría también que durante semanas enteras estaba tan absorto en Dios que no podía usar sus sentidos, «de manera que sólo el Uno le contestaba

todas las cosas y en cualquier circunstancia, y todas las cosas en el Uno, sin la multiplicidad que existe en esto o en aquello». Aquí salta a la vista la influencia de Eckhart, aunque Suso tiene mucho cuidado en no identificarse a sí mismo con el Uno. Aunque sentía una intensa devoción por Cristo sufriente, aspiraba a la unión con el Uno sin modos. «¿Dónde está pues —pregunta Suso— el dónde del Hijo en su pura divinidad? Está en la luz sin imagen de la divina unidad, es una nada según sus innominados nombres... y según su causalidad increada un ser que da a todos los seres su causa.» El místico quiere vivir en este sobrenatural dónde junto con el Hijo eterno, y este dónde también puede llamarse «el ser, la nada sin nombre», donde el espíritu entra en la «nada de la unidad. Y la unidad es llamada una nada por esta razón, porque el espíritu no puede encontrar un modo temporal; sino que el espíritu se da cuenta de que está sostenido por otro que no es él mismo y que, por lo tanto, lo que le sostiene es más bien un algo que la nada, pero para el espíritu es una nada. Cuando el espíritu habita en esta oscuridad transfigurada y brillante en la ignorancia de sí mismo, pierde todo lo que le obstaculiza... En esta absorción el espíritu se pierde, pero no completamente; es verdad que gana cierta cualidad de la divinidad, pero no se hace Dios por naturaleza; lo que le ocurre le ocurre por gracia, porque [el espíritu] es algo creado de la nada que permanece siempre».

Suso, en estos pasajes, sigue las enseñanzas de Eckhart, aunque con los debidos salvaguardas. Aunque en la experiencia de la unión mística el espíritu humano parezca estar completamente absorbido por la divinidad, de hecho no es esto lo que ocurre; de alguna manera ciertamente está deificado —la terminología tradicional de los padres—, pero no se hace divino. Lo que le ocurre es una divinización por gracia, no

por naturaleza, porque la nada de la que ha sido creado permanecerá por gracia, no por naturaleza, porque la nada de la que ha sido creado permanecerá siempre con él, por más intensa que sea la unión con Dios.

Aunque Eckhart insistió sobre todo y casi exclusivamente en la unión efectiva con Dios, y aun incluso en la unidad con Dios, no nos dijo mucho sobre los caminos que conducían a ella. Suso, por otra parte, insiste también en la creciente conformidad del místico con Cristo paciente y desea ser el caballero espiritual de la Eterna Sabiduría, por la que quiere padecer todos los tormentos. Más aún, como santo Tomás, se percata de que el alma no puede estar siempre unida a Dios sin la ayuda de imágenes, y, por lo tanto, «ha de tener algo que por naturaleza sea como una imagen que le pueda conducir hacia el puro Dios. Y, según mi entender, el camino mejor para llegar a él es la imagen amable de Cristo, porque en ella tenemos a Dios y al hombre... Y cuando un hombre está formado según esta imagen entonces será transformado por el Espíritu de Dios en la Gloria divina del Señor del cielo de esplendor en esplendor, del esplendor de su compasiva humanidad al esplendor de su divinidad». De este modo Suso enseña también el camino tradicional resumido en estas palabras: «Por Cristo hombre a Cristo Dios», combinándolo con las especulaciones del maestro Eckhart, pero sin sus exageraciones.

b) Ruysbroeck

Juan van Ruysbroeck (1293-1381), aunque no era dominico, sufrió también la influencia del maestro Eckhart. Había nacido en el pueblo del que tomó su nombre. A los once años

se le envió a Bruselas para educarse bajo la dirección de su tío Juan Hinckaert, que era sacerdote en la iglesia de santa Gúdula. Su madre también se trasladó a Bruselas, aunque no vivió con él sino que entró en un *béguinage* de los alrededores y murió antes de que su hijo fuera ordenado sacerdote. Aunque se dedicó a sus deberes sacerdotales, Ruysbroeck dedicó también mucho tiempo a la contemplación. Con todas sus fuerzas se opuso a las enseñanzas de los hermanos del Espíritu Libre, una secta o un conglomerado de sectas contra la que también tuvieron que luchar Taulero y Suso, pero que estaba especialmente extendida en Holanda, ejerciendo una inmensa influencia. Estos Hermanos se oponían a toda autoridad eclesiástica y enseñaban una doctrina más o menos panteísta, sin sacramentos ni dogma. En 1343 Ruysbroeck se retiró a una ermita en Groenendael cerca de Bruselas, acompañado por su tío y muchos otros amigos. Allí se entregaron a una vida de oración y contemplación. En 1350 la comunidad adoptó la Regla de los Canónigos regulares de san Agustín, y Ruysbroeck fue elegido superior. Durante esa época la fama de su santidad y de su sabiduría ya se había extendido por todo Europa y atraía a muchos discípulos que buscaban su dirección.

Ruysbroeck enseñaba la triple vía tradicional para llegar a la unión mística. Describía sus estadios como «la vida de los principiantes, que se llama vida activa, y que es necesaria para todos los hombres si quieren salvarse... la vida interior, elevada y que desea a Dios, a la que el hombre puede llegar por sus propias virtudes y por la gracia de Dios... y en tercer lugar la vida superesencial que ve a Dios, a la que pocos hombres pueden llegar o gustar por su misma sublimidad». Por la difusión que habían alcanzado los errores de los hermanos del Espíritu Libre, Ruysbroeck insistió especialmente en las condiciones necesarias para la vida de unión mística, que son la

gracia divina, la conversión libre de la voluntad hacia Dios y la conciencia limpia de pecados mortales. Todas estas cosas eran o simplemente negadas o por lo menos muy descuidadas por los Hermanos quienes, decía Ruysbroeck, «pretenden ser libres sin los mandamientos de Dios y sin virtudes, y vacíos y unidos con Dios, sin amor ni caridad». Ruysbroeck insiste en la necesidad de la humildad y de la mansedumbre que nos hace reverenciar a la Iglesia y a los sacramentos. Él mismo sentía una intensa devoción a la eucaristía. Decía que, al recibir la sagrada comunión, el hombre «debía derretirse y rebosar de deseo, de alegría y de deleite; porque entonces abraza y está unido con el que es... el más gracioso y amable de todos los hijos de los hombres». Se da cuenta, sin embargo, de que estos sentimientos pueden no estar presentes, y en este caso, uno debe ir a la sagrada comunión «si busca la alabanza de Dios y su gloria y... si su conciencia está limpia de todo pecado mortal».

Cuando el hombre ha superado estas ataduras del pecado y se ha apartado de las criaturas entrará el segundo estadio, en «la vida que desea a Dios», en la que el entendimiento se ilumina y la voluntad crece en el amor. Ruysbroeck asigna a este estado éxtasis junto con dolorosos anhelos, que llama «la herida del amor». Porque cuando se ha herido de esta manera lo más íntimo del corazón, «el fluir de los rayos divinos causan un dolor constante». Por una parte el místico desea a Dios con todo su corazón, y por otra se da cuenta de que no lo puede alcanzar, y este estado le produce una gran inquietud. «En este estado a veces se hablan desde dentro palabras sublimes y saludables, y se dan especiales enseñanzas y sabiduría», cuando el espíritu es arrebatado sobre sí mismo en éxtasis, estado que la mayoría de los otros místicos asignan a la vía unitiva. Aun admitiendo que estas experiencias pueden

ser muy provechosas, Ruysbroeck, sin embargo, advierte a sus discípulos sobre los peligros que llevan consigo. Especialmente los éxtasis largos y frecuentes pueden dañar la salud; y por lo tanto les aconseja que los resistan en cuanto sea posible, porque «los que pueden gobernarse a sí mismos no morirán». Contrariamente a lo que vulgarmente se cree, el místico flamenco es bien consciente de que el éxtasis en su aspecto físico, es decir, en ese desvanecimiento en el que los sentidos se cierran a lo que los rodea, no es más que una debilidad, porque el cuerpo todavía no está acostumbrado al impacto de la unión divina. El místico no ha de buscar estos placeres peligrosos; más aún, el mismo Dios muy pronto le librará de ellos. Al éxtasis le seguirá una gran sequedad y muchos sufrimientos, tanto en el aspecto espiritual como en el material; no solamente el hombre se sentirá abandonado por Dios, sino que también perderá a sus amigos, su reputación, y otros bienes terrenos. En vez de lamentarse debería estar contento de poder sufrir por la gloria de Dios, porque los éxitos son peligrosos, pero no la aridez y el autoabandono.

Ruysbroeck, que era un gran amante de la naturaleza, comparaba penoso estos estados de la vida mística con la estación otoñal, en la que los frutos maduran rápidamente. Estos períodos de aridez conducen a la perfección de la unión mística, en la que las visiones y los éxtasis ya no son necesarios, porque entonces «una luz espiritual brillará en el entendimiento. Estos hombres ya no necesitaban revelaciones, ni ser arrebatados fuera de sus sentidos porque su vida y su morada... están en el espíritu». Toda su vida, tanto si trabajan como si están durmiendo, está totalmente vivida en Dios, porque se ha restaurado en ellos perfectamente la imagen de la Santísima Trinidad.

Al describir este estado supremo de la transformación tri-

nitaria del hombre, Ruysbroeck emplea una terminología que nos recuerda la de Eckhart. Nos dice que «todos los que han sido elevados sobre su mismo ser creado a una vida que ve a Dios, son uno con esta divina luminosidad [es decir, el Hijo revelante]. Y ellos son esa misma luminosidad, y ven, sienten y encuentran, también por medio de esta luz divina que, en cuanto a su esencia increada, son ese mismo fundamento uno.» Sin embargo, previene que no se tomen estas palabras en un sentido demasiado literal diciendo: «Y ésta es la razón por la que el hombre interior y que ve a Dios puede adelantar en el camino de la contemplación, sobre toda razón y sobre toda distinción, y sobre su propio ser creado por medio de esta visión eterna e intuitiva. Por medio de esta luz innata son transfigurados y se hacen uno con esa misma luz por la que ven y a la que ven.» Ruysbroeck no niega que el ser del hombre sea creado, ni que es esencialmente distinto de Dios. Lo que intenta expresar es que en el momento de la unión intensa, el hombre se ve elevado sobre su propio ser creado e introducido en la esfera divina. El hombre no es, como frecuentemente repetía Eckhart, idéntico con la luz divina, sino que «se hace uno» con ella. Hay unión, no identidad. Parece que todas estas explicaciones están destinadas a bajar de tono esa «esencia increada» de la que acaba de hablar y que se puede explicar simplemente como una fuerte afirmación de la doctrina de la imagen, siendo la imagen divina la esencia del hombre y por lo tanto un reflejo de la divinidad increada. Que Ruysbroeck no pretende identificar a Dios con el hombre aparece claro por otros pasajes. Uno es del libro *La roca centelleante*, en el que dice que el espíritu humano, cuando se observa a sí mismo, «encuentra una distinción y una alteridad entre él mismo y Dios; pero cuando es abrasado es indiferenciado y sin distinción, y, por lo tanto, no siente otra cosa que la unidad; porque

la llama del amor de Dios consume todo lo que puede envolver en sí mismo». Así, lo que quiere decir es que, objetivamente hablando, el ser humano aun en la unión más íntima permanece distinto de Dios, pero que considerando su impresión subjetiva el hombre siente sólo la unidad, como si hubiera sido absorbido totalmente por Dios. También en el *Libro de la suprema verdad* escribe que el hombre y Dios son uno, «no como Cristo es uno con el Padre, una única divina sustancia, porque esto es imposible para nosotros; sino de tal manera uno, y en tal unidad, que hay una sola fruición y una sola felicidad con el Padre sin distinción en el amor esencial».

Aunque el lenguaje de Ruysbroeck con frecuencia se parezca al de Eckhart, siempre tiene cuidado en prevenir contra el peligro de que se le entienda como una unión de naturaleza, una unión metafísica. En lo que insiste Ruysbroeck es en una unión de amor, en una unión de gracia, que transforma al místico en Dios, que lo «deifica».

c) Santa Catalina de Siena

Aunque santa Catalina (c. 1347-1380) pertenecía a la misma orden que el maestro Eckhart —era terciaria dominica—, su vida y sus enseñanzas místicas fueron muy diferentes de las de los dominicos alemanes. Como muchas otras mujeres místicas, fue una extática que tuvo visiones desde la primera niñez. Tenía éxtasis casi diariamente. Su padre era un acomodado tintorero de Siena, Jacobo Benincasa, y su madre, Monna Lapa, una atareada madre de familia: Catalina fue su vigésimo quinto hijo. Cuando Catalina tenía seis años tuvo su primera visión al volver a su casa de visitar a su hermana casada, Bonaventura. Ante la sorpresa de su hermano Esteban, algo mayor

que ella, que la acompañaba, Catalina se detuvo de repente en medio del camino, porque había visto una magnífica tribuna, un poco elevada del suelo, donde Cristo estaba sentado en un trono. Estaba revestido con los ornamentos pontificales y sostenía un báculo en la mano. San Pedro, san Pablo y san Juan evangelista estaban con él; la primitiva narración añadía: «tal como los había visto en las pinturas de la iglesia». Cuando su hermano se dio cuenta de que no le seguía, le gritó que corriera, pero ella le contestó que la dejara. «¿No ves que no quiero venir?» Pero, al tiempo de apartar los ojos, la visión había desaparecido.

Catalina fue una muchacha excepcionalmente piadosa. Se nos cuenta que hacía muchas penitencias y se pasaba horas arrebatada en oración contemplativa. Pero no está claro si estas narraciones están de acuerdo con los hechos o más bien son fruto de los ordinarios adornos hagiográficos que encontramos en todas las vidas de los santos de esa época. Parece, sin embargo, real que hizo voto de virginidad a la temprana edad de siete años. A los doce años atravesó un período crítico de «mundanidad», porque su hermana Bonaventura le persuadió a que tomara más interés en los vestidos y a que fuera a los bailes populares. Pero esta época de distracción tuvo un fin abrupto cuando su hermana Bonaventura murió al dar a luz, acontecimiento que hizo ver claramente a Catalina la vanidad de los goces mundanos. Para demostrar que en adelante quería vivir sólo para Dios se cortó su hermoso cabello, y hacia 1364, después de haber vencido la oposición de su familia, entró en la Tercera Orden de los dominicos, cuyas adeptas eran llamadas *Mantellate*. Podría así vestir un hábito religioso aun sin estar ligada a la vida conventual, poco apropiada a su natural independiente.

La Orden Tercera de los dominicos es un orden peni-

tencial, y, por consiguiente, Catalina abrazó ahora una vida todavía más austera que la que había llevado hasta entonces. Vivía en una pequeña buhardilla de la casa de sus padres, manteniendo las puertas de la ventana casi siempre cerradas, sin otra luz que la de las velas que ardían ante las imágenes colgadas en las paredes. Catalina apenas salía de casa si no era para ir a la iglesia, y apenas hablaba con nadie fuera de su confesor. Se alimentaba sólo de verduras y de agua, a lo que en algunas ocasiones añadía pan seco, y dormía sobre una tabla dura y no más que una hora cada dos días. Se flagelaba con frecuencia y llevaba una cadena guarnecida con clavos que nunca se quitaba, hasta el punto de que se le incrustó en la piel.

No es extraño que un género de vida tan anormal produjera estados psicológicos en los que no siempre es fácil de separar lo sobrenatural de lo natural. Cuando recibía la sagrada comunión, por ejemplo, solía caer en el suelo y permanecer inconsciente durante varias horas, de modo que con frecuencia sus hermanas de religión tenían que sacarla de la iglesia cuando la cerraban a mediodía. Sus visiones se hicieron cada vez más frecuentes, y sufría repetidos trances y no sólo después de comulgar. Es muy posible que estos estados, aparte de sus genuinas experiencias sobrenaturales, fueren causados a menudo por el agotamiento físico debido a su anormal género de vida, que continuó llevando durante tres años. Terminó con la visión llamada sus «esponsales místicos». Esta visión tuvo lugar el último día de carnaval, que universalmente se celebraba con orgías de comida y bebida, con bailes y desenfrenos sexuales antes de que la cuaresma pusiera fin a todos esos excesos. Mientras las turbas de Siena gritaban y se divertían debajo de su ventana cerrada, Catalina vio de repente un espectáculo bien diferente en su oscura habitación, que fue invadida por

Cristo, su Madre, san Juan evangelista, san Pablo, santo Domingo, David con su arpa y una multitud de ángeles. La Santísima Virgen tomó la mano derecha de Catalina y le rogó a su Hijo que la aceptara como a su esposa. Jesús colocó un anillo en su dedo y le dijo que «él la tomaba para sí como esposa en la fe». Cuando desapareció la visión, Catalina quedó en éxtasis. Unos días más tarde se le esclareció el pleno sentido de sus esponsales, que son muy similares a los que cuenta la leyenda sobre su santa patrona santa Catalina de Alejandría: había terminado su período de retiro y a partir de entonces debía dedicar toda su vida a la propagación del Reino de Cristo.

A partir de este momento la vida de Catalina se convirtió en una larga serie de actividades caritativas y apostólicas. Se juntó con sus hermanas de religión en su trabajo en el hospital, cuidando de los enfermos día y noche en la amplia enfermería de Santa Maria della Scala, en el hospital más pequeño de la Merced y en el lazareto reservado a los casos desesperados. Comenzó también a interesarse en la política de las ciudades de Italia, que estaban en constantes guerras unas con otras, y en la reforma de la Iglesia, que tan urgente era en la época de los papas de Aviñón. A su alrededor se reunió un grupo de discípulos y su fama comenzó pronto a extenderse por todas partes. Escribió a los príncipes y a los más altos dignatarios de la Iglesia, corrigiéndoles cuando lo creía necesario y dándoles sus consejos. Todas estas actividades, junto con su género de vida y sus constantes éxtasis, suscitaron no solamente la admiración sino también las críticas, y en 1374 fue llamada ante el capítulo de la orden de los dominicos, en Florencia, para que expusiera su caso. Fue totalmente reinvindicada y a partir de entonces comenzó un período de constantes viajes, siempre acompañada por un grupo de sus discípulos, al servi-

cio de la Iglesia. El más famoso de estos viajes fue su visita a Aviñón como una especie de enviado no oficial de la ciudad de Florencia, que estaba entonces bajo entredicho papal, para hacer la paz con el papa. En Aviñón intentó inducir a Gregorio XI a regresar a Roma, reformar la Iglesia y organizar una Cruzada, que Catalina veía como el medio de restablecer la paz entre las naciones cristianas, uniéndolas contra el enemigo común. Habiendo recibido del Papa la promesa de volver a Italia, regresó a su patria a finales de 1376, levantando a su paso el entusiasmo popular, predicando y realizando muchos milagros. Los años restantes, durante los cuales escribió su famoso libro místico, el *Diálogo*, estuvieron llenos de desengaños, pues la vuelta del Papa a Roma no tuvo el efecto deseado sino que más bien fue la causa del subsiguiente Gran Cisma, en el que hubo dos papas, uno en Roma y el otro en Aviñón. A fines de 1378 fue a Roma, viviendo de limosna junto con sus discípulos y defendiendo con todas sus fuerzas la causa del papa de Roma, Urbano VI. Murió el 30 de abril de 1380, después de unas semanas de intensos sufrimientos.

La doctrina mística de Catalina está contenida en sus cartas y en el *Diálogo*. Está centrada en su devoción a Cristo crucificado, especialmente en su preciosa sangre, que desempeña un papel tan importante en toda la piedad medieval. Casi todas sus cartas se inician con fórmulas que contienen las siguientes palabras: «Yo, Catalina, te escribo en su preciosa sangre», y exhorta a sus lectores a «beber de la sangre del Cordero inmaculado», a llenarse «como un vaso, con la sangre de Cristo crucificado». Uno de los más famosos incidentes de su vida se refiere a la ejecución de un joven de Perugia, Niccolò Tuldo, que había sido condenado por un delito político contra el gobierno de Siena. Catalina le convenció a que aceptara la sentencia capital como la voluntad de Dios y le acompañó al

patíbulo, recibiendo en sus brazos la cabeza cortada del joven mientras la sangre se le derramaba por los vestidos. Describió esta experiencia en una carta muy emotiva a su confesor, el dominico Raimundo de Capuco, a quien le deseaba que se viera «inflamado y anegado por aquella su suavísima sangre», y continuaba diciéndole cómo ella misma «aspiró la fragancia de su sangre [de Niccolò], y eso no fue sin la fragancia de la mía, la que deseo derramar por el suave Esposo Jesús». Cuando Niccolò fue decapitado, Catalina vio a Cristo, «y estaba herido, y recibió la sangre, y en aquella sangre un fuego de santo deseo... Cuando él reposó, mi alma quedó en paz y tranquila, en tal fragancia de sangre, que yo no podía quitar la sangre que de él había caído en mí».

Esta mística reverencia por la sangre, que es tan extraña a la mayoría de los padres como al lector moderno, es una de las características más sorprendentes de la espiritualidad de santa Catalina y está íntimamente unida a su devoción por los sufrimientos de Cristo, que le condujo, como antes a santa Gertrudis, al misterio del sagrado Corazón. Describe esta devoción especialmente en el *Diálogo*, llamado así porque Catalina presenta su doctrina en forma de conversación entre ella y Dios Padre. Relaciona la tradicional triple vía de la vida espiritual con el Crucifijo: la primera vía está simbolizada por los pies de Cristo, que conducen los afectos hacia el costado, «que manifiesta el secreto de su corazón», donde el alma gusta el amor de su corazón y ella misma se ve llena de amor. Pero éste no es el fin de la vida espiritual, porque desde el corazón el alma ha de ser conducida hasta la misma boca, donde encontrará la paz de la guerra contra el pecado. En otro pasaje Dios le ruega a santa Catalina que se esconda en la profundidad del costado de Cristo, donde se le dará a gustar la naturaleza divina a través del amor de su humanidad. Porque a la mística

se le da el corazón de Jesús «como una posada siempre abierta, para que siempre puedas ver y gustar el inefable amor que he tenido por ti».

Pero el amor que la mística siente por Cristo no es una simple emoción, y debe expresarse ante todo en amor al prójimo. Catalina, cuya vida estuvo tan llena de actividades caritativas, es muy explícita en este sentido. «El alma —le hace decir a Dios Padre— no puede devolverme aquel puro amor con el que se siente amada por mí, y por tanto intenta corresponderme por el medio que yo mismo le he dado, es decir, por medio de su prójimo.» De ahí que la actividad en el servicio de los demás no es sino un efecto necesario de la intensa vida interior del místico. Pero, ¿cómo se puede vivir plenamente esta vida interior en medio del torbellino de actividades que ocuparon a Catalina en sus últimos años de vida? Ella misma lo explica con su doctrina sobre la celda interior. Toda la enseñanza de Catalina está saturada de un profundo respeto por el conocimiento, que sin duda debe a sus directores espirituales dominicos, cuya influencia es innegable en sus obras, a pesar de su originalidad. Por esto, ya que no tenía vocación para vivir en el claustro donde hubiera vivido en una celda material, desarrolla la idea de que cada uno se ha de construir una celda interior, la celda del conocimiento de sí mismo, a donde pueda retirarse cuando quiera, huyendo de los cuidados del mundo, y encontrar a Dios según la expresión de san Agustín: «Pueda yo conocerme a mí, y conocerte a ti.» «Hazte dos casas —escribe Catalina a un amigo—, una casa real en tu celda, y otra casa espiritual que puedas llevar siempre contigo, la celda del verdadero conocimiento de ti, donde podrás encontrar dentro de ti mismo el conocimiento de la bondad de Dios.» Porque el conocimiento de sí y el conocimiento de Dios son interdependientes. Sin el conocimiento de

Dios podemos descorazonarnos, y sin el conocimiento de nosotros mismos podemos volvernos presuntuosos. La unión de los dos conocimientos nos conducirá a una vida espiritual realmente equilibrada, en la que el místico descubrirá plenamente el sentido de lo que Catalina creía que le había dicho el mismo Dios: «Yo soy el que soy, y tú eres la que no eres.» Esta nada de la creatura se experimenta especialmente en los períodos de oscuridad y sequedad, cuando parece que Dios se ha alejado, estado en el que el místico debe perseverar con humildad y retirarse todavía más profundamente a la celda del conocimiento propio, «arrancando la raíz del amor propio con el cuchillo del desprecio de sí mismo y el amor de la virtud».

Como todos los místicos auténticos, Catalina tampoco estima las experiencias extraordinarias, aunque su propia vida rebosara de ellas. Le hace decir a Dios que «los que toman mucho gusto en las consolaciones mentales y buscan las visiones, ponen su fin en el gusto de estos consuelos más que en mí, y así se exponen a ser engañados». Cuando ella misma tuvo un éxtasis durante el cual creyó que se le iban a imprimir los estigmas de la pasión, pidió a Dios que por lo menos pudieran quedar invisibles. La perfecta unión de amor y de voluntad entre Dios y ella, más que cualquier otra señal exterior, era el fin de su vida tal como la describe en su *Diálogo*. Los que mueren para sí mismos «no pueden de ninguna manera ser separados de mi amor, porque por amor han llegado a tan íntima unión. Cualquier lugar es un oratorio para ellos, cualquier momento es tiempo de oración, su conversación ha ascendido de la tierra al cielo».

d) Los místicos ingleses

El siglo XIV fue también el período místico de la Iglesia de Inglaterra. Pero, en contraposición a sus hermanos del continente, los místicos ingleses fueron principalmente solitarios. Porque junto con la vida monástica floreció en Inglaterra una intensa vida eremítica, aunque sin las exageradas austeridades de los padres del desierto, como puede apreciarse por el *Ancren Riwle,* compuesto probablemente en los primeros años del siglo XIII. Los místicos ingleses más famosos fueron Ricardo Rolle de Hampole (c. 1249-1349), el anónimo autor de *The Cloud of Unknowing,* «La nube de la ignorancia», escrito probablemente a mediados del siglo XIV, Walter Hilton (m. 1396), y Juliana de Norwich (c. 1342 - c. 1413).

Los detalles de la vida de Ricardo Rolle son poco claros. Existe un oficio litúrgico de Ricardo el Ermitaño que se preparó con vistas a su futura canonización, que sin embargo nunca llegó a efectuarse. Según este oficio nació en Thornton, en Yorkshire, y estudió en Oxford, pero abandonó sus estudios a la edad de diecinueve años y se hizo ermitaño. Por otro lado, las investigaciones recientes parecen probar que de Oxford pasó a París, donde completó sus estudios, recibió el grado de Maestro y se ordenó de sacerdote, viviendo como ermitaño a partir de 1326, primero en la finca de un amigo y después en Hampole, como director espiritual de un convento de monjas cistercienses.

Rolle escribió en latín y en inglés diversos tratados sobre la vida espiritual. Estuvo muy influido por san Bernardo, Ricardo de san Víctor, y otros místicos primitivos. Participa con san Bernardo en su intensa devoción a Jesús, y su *Meditación sobre la pasión* es una de las obras inglesas más bellas

sobre este tema. En su *Emendatio vitae* («Reforma de la vida») describe la vía purgativa, exigiendo una completa separación del mundo y una lucha resuelta contra todos los obstáculos, y describiendo, sin duda por propia experiencia, las grandes pruebas que ello implicaba. Vuelve, en efecto, a hablar de ellas en primera persona en su *Incendium amoris* («Incendio de amor»), mencionando especialmente la oposición de amigos fieles. Pero estos sufrimientos producen grandes frutos, porque a través de ellos el hombre alcanza esa pureza que es necesaria para «ver a Dios», en cuanto es posible en esta vida.

Este penoso período de purificación está coronado por la iluminación, en la que Rolle distingue tres estados que describe como calor, canto y suavidad. Calor significa aumento en el amor, canto la alabanza de la mente ardiente, y suavidad los efectos de estos dos en el alma. Estas imágenes nos muestran la intensidad emocional de la vida espiritual de Rolle, que con frecuencia debía estallar en un canto real, «cuando, por la plenitud de la suavidad interior, rompo a cantar delante de mi Hacedor».

Rolle no nos dice mucho sobre la misma vida unitiva en sí misma. Su descripción en *The Form of Perfect Living* («La forma de la vida perfecta», escrita en inglés medieval) es muy sobria. Cuando el amor de los hombres por Dios está perfectamente purificado, se hacen contemplativos y se embriagan de amor, «y ven el cielo con sus ojos espirituales», porque la contemplación es una visión. Sin embargo, no pueden ver perfectamente el cielo, porque esta visión sólo la podrán tener después de la muerte.

La doctrina mística del *The Cloud of Unknowing* es totalmente diferente de la emotividad que manifiestan las obras de Rolle. Está profundamente influido por la teología

negativa del Pseudo-Dionisio. El anónimo autor enseña un acercamiento directo a Dios por medio del olvido de todas las criaturas, es decir con una oración puramente contemplativa, a la que con frecuencia llama simplemente «esta obra». Consiste en un «suave movimiento de amor», privado de todo pensamiento y de toda imagen visual. Esta renuncia a toda imagen y a todo concepto es lo que se llama la «nube del desconocimiento» o de la ignorancia, porque cuando el hombre ha olvidado todas estas cosas es cuando puede entrar en la «nube», en la que es introducido por «el agudo dardo del amor ardiente». El autor, sin embargo, tiene cuidado de advertir que este desconocimiento no ocurre al principio de la vida espiritual. Viene cuando el hombre ha meditado durante algún tiempo sobre sus pecados y sobre la bondad de Dios. Pero esta meditación, si se practica fielmente, ha de conducir al hombre a un período en el que Dios le atrae hacia sí mucho más directamente, introduciéndole en la oscuridad. Una vez que se ha alcanzado este estado, el autor insiste en que el contemplativo tiene que suprimir todos los pensamientos que pudieran interponerse entre él y esta oscuridad, enseñanza que difiere en algo de la de los místicos posteriores, especialmente de santa Teresa y san Juan de la Cruz. Porque estos dos van enseñando que si el contemplativo a veces se siente todavía atraído a meditar sobre determinadas materias, debe hacerlo y no intentar suprimir todos los pensamientos, doctrina que tenía por fin el precaver contra las tendencias pseudo-místicas de los «iluminados» de la época. En cambio, el autor de la *Nube* aconseja a su discípulo que permanezca en la oscuridad cuanto tiempo pueda y que no se ocupe sino en «un puro intento de su voluntad hacia Dios», cubriendo todo pensamiento concreto «con la espesa nube del olvido». Esta nube ha de cubrir incluso todo pensamiento sobre la Pasión de

Cristo, lo que los místicos españoles exceptuarán explícitamente hasta en los estadios más elevados de la contemplación.

El autor inglés insiste con ahínco en que esta «nube» entre Dios y el hombre persiste durante toda esta vida terrena, por alto a que suba el místico, porque es «la mejor y la parte más santa de la contemplación que se puede alcanzar en esta vida». Sin embargo, puede ocurrir a veces que Dios envíe «un rayo de su luz espiritual, atravesando esta nube de desconocimiento que existe entre tú y él, y muestre algo de sus secretos». Pero de esta «obra, que pertenece únicamente a Dios», el autor no se atreve a hablar. Se trata evidentemente de las iluminaciones místicas extraordinarias mencionadas por místicos como san Pablo o san Juan de la Cruz; porque el intento principal del autor de la *Nube* es instruir y alentar al hombre en los caminos ordinarios de la vida mística. Previene muy seriamente contra el deseo de experiencias extraordinarias, que únicamente conducirán a ilusiones y a apartar al hombre de la verdadera unión con Dios, que «no es más que una buena voluntad hacia Dios»; pues la unión mística es esencialmente unión de voluntades. Con todo, como el hombre está compuesto de cuerpo y alma, y a Dios se le ha de servir con los dos, la felicidad del alma en la unión mística puede a veces redundar en el cuerpo «con una maravillosa suavidad y consuelo». Este gozo físico no es menester rechazarlo, aunque sólo sea accidental y no deba desearse conscientemente.

Según el autor de la *Nube,* el éxtasis, al que llama «rapto», no es esencial para la vida de unión, que en muchos contemplativos podrá presentar una forma menos violenta sin apenas efectos físicos, mientras que los místicos españoles lo consideran como un estadio necesario en el camino hacia la unión más elevada, la «boda mística». Pero quizá esta divergencia se deba a una diferencia de temperamentos; porque entre los

ingleses la vida mística suele presentarse en una forma menos violenta que entre los latinos.

The Cloud of Unknowing ha sido atribuida a veces a Walter Hilton, pero tal atribución es improbable, aunque es indudable que la obra le influyó. Hilton fue un canónigo regular de san Agustín en un priorato de Nottinghamshire, pero no conocemos otros detalles de su vida excepto que dirigió a una anacoreta, a la que le dedicó su obra más famosa, *La escalera de la perfección*. Esta obra describe la vida mística desde sus comienzos, en lo que el autor llama la «reforma en la fe», hasta los diversos estadios de la «reforma en el sentimiento». La «reforma» se refiere a la imagen de Dios en el alma. La reforma en la fe es suficiente para la salvación, mas para la vida contemplativa y mística es necesaria la reforma en el sentimiento, la cual tiene diversos grados pero no alcanza su perfección sino en el cielo. Esta vida comienza con sentimientos de gran gozo y devoción, pero si el hombre ha de progresar en ella debe ser purificado por lo que Hilton, como más tarde san Juan de la Cruz, llama una noche oscura. En esta noche el hombre se despega de todas las criaturas y de todas las afecciones que aún lo atan al mundo. Este estado puede ser o penoso o consolador. Puede ser penoso especialmente al principio, y Hilton aconseja que se tenga paciencia en esta fase: cuando en ella se presentan pensamientos mundanos no hay que intentar apartarlos por la fuerza, «sino esperar la gracia, sufrir pacientemente y no esforzarse demasiado». Cuando luego el alma se concentra totalmente y no puede pensar en nada, se trata de una buena oscuridad. Porque Jesús (Hilton habla siempre de Jesús, aunque a veces esté hablando de Dios, del Espíritu Santo o simplemente de la gracia) estará en esa oscuridad, «tanto si es penosa como tranquila». Sin embargo, Jesús está allí sólo por el deseo y el

anhelo; todavía no está «descansando en el amor, y mostrando su luz». Pero cuando el alma se ha acostumbrado a esta oscuridad y comienza a gozarse en ella, entonces se irá llenando gradualmente de conocimiento espiritual, que es una luz que viene de la Jerusalén celestial, imagen que emplea Hilton para expresar la plenitud de la contemplación. Describe sus comienzos como los destellos de una gran luz vista a través de los ojos cerrados, cuando se capta algo de la divinidad de Cristo. A medida que el alma se hace cada vez más pura, esta visión se vuelve más clara y frecuente, aunque no alcanza su perfección hasta la otra vida. Hilton insiste en que se trata de una visión puramente espiritual, «no, como algunos piensan, que el abrirse los cielos es como si el alma pudiera ver por la imaginación a través de los cielos sobre el firmamento, como nuestro Señor Jesús está sentado en su majestad en una luz física tan grande como cien soles. No, no es así.»

Parece que Hilton escribe contra Rolle cuando desprecia los signos físicos de devoción como lágrimas, sensación de calor y cantos. «Éstos no son sentimientos espirituales —nos dice Hilton—, sentidos en las potencias del alma, principalmente en el entendimiento y el amor y poco en la imaginación; sino que estos sentimientos están en la imaginación, y por lo tanto no son sentimientos espirituales.» Lo mismo se aplica a las visiones imaginativas. La verdadera experiencia mística consiste en una visión intelectual, en la que no hay «fantasía», «sino dulzura, suavidad, paz, amor y caridad», y la mente se ve arrebatada fuera de todas las cosas de la tierra. En este estado el alma piensa que toca a Dios, «y por la virtud de este inefable tacto se hace íntegra y estable en sí misma».

Lo poco que sabemos sobre Juliana de Norwich viene de sus propios escritos, en los que se nos presenta como la más amable de las mujeres místicas. Vivió como una anacoreta

en una celda que estaba junto a la iglesia de san Julián, en su ciudad natal. Durante un tiempo solamente tenía tres fervientes deseos: comprender más profundamente la Pasión de Cristo, sufrir una enfermedad mientras todavía fuera joven, alrededor de los treinta años, y recibir las tres «heridas» de la contrición, la compasión y un ardiente anhelo de Dios. Ya había olvidado sus dos primeros deseos cuando de repente, a los treinta y un años y medio, cayó gravemente enferma. Cuando ya estaba a punto de morir, el sacerdote que la atendía le sostuvo el crucifijo ante sus ojos. En ese momento su vista comenzó a fallar y todo se hizo oscuro a su alrededor excepto la figura de la cruz. Quedó paralizada de la cintura hacia abajo y apenas podía respirar. Pero de repente cesaron todos sus dolores y entonces se acordó de su deseo de sentir la propia pasión de Cristo. En ese instante le pareció que el crucifijo comenzaba a tener vida y tuvo catorce visiones diferentes que duraron desde el amanecer hasta la tarde.

Estas visiones fueron de tres tipos distintos. La misma Juliana las describe como vistas por los ojos corporales, como una voz formada en su pensamiento, y como una visión espiritual. La última y más elevada, escribe la mística, «ni puedo ni debo describirla tan clara y plenamente como yo quisiera». En el lenguaje técnico de la teología mística moderna esta descripción se refiere a visiones imaginativas, a su interpretación por el entendimiento, y a visiones intelectuales, en las que una verdad religiosa es impresa directamente en el entendimiento.

Las visiones de la pasión de la madre Juliana están totalmente de acuerdo con las representaciones artísticas medievales sobre los sufrimientos de Cristo. Pero a pesar de su intensidad no son la parte más importante de sus revelaciones. El amor de Dios por los hombres es el verdadero centro de la

doctrina mística de Juliana. Este amor está bellamente expresado en su visión del mundo con el tamaño de una avellana, que a pesar de su pequeñez perdura «porque Dios lo ama». En comparación con el Creador, todo el universo es como nada; sin embargo, su importancia es inmensa, porque es amado por Dios. Y sobre todo Dios ama al hombre, porque fue hecho a imagen de Dios y Cristo lo ha redimido.

Para Juliana el amor de Dios no es tanto un amor de padre como más bien de madre, es decir, un amor mucho más íntimo y tierno. Y así al mismo Cristo le llama «nuestra verdadera madre; nosotros tenemos nuestro ser en él, donde está el principio de toda maternidad con toda la suavidad del amor que se derrama sin fin». El tema del amor de madre lo desarrolla de muy diversas maneras: él es nuestra madre por naturaleza y nuestra madre por gracia, «porque el amor servicial de la madre es más próximo, más diligente y más seguro», y él nos alimenta con su mismo ser en el santísimo Sacramento como una madre alimenta a sus hijos. Más aún, la palabra madre es tan hermosa que no debería aplicarse a nadie más que a él.

Esta concepción de Dios como una madre amante nos explica también por qué Juliana encuentra tan difícil entender que Dios haya permitido el pecado y creer, por consiguiente, en el castigo eterno del infierno. Al preguntar sobre este tema, Jesús le respondió: «Era necesario que existiera el pecado; pero todo saldrá bien, y todo saldrá bien, y todas las cosas acabarán bien.» Pero el problema continuaba acuciándola, y vuelve otra vez sobre el mismo tema en su libro (fruto de muchos años de meditación sobre lo que había visto en las pocas horas que duró su visión). Juliana admite por una parte que lo único que se le mostró fue amor y salvación feliz, pero por otra parte cree en la enseñanza de la Iglesia

sobre el pecado y el castigo eterno. Sin embargo, su propia vida espiritual evidentemente está toda ella fundada en una inquebrantable confianza en la bondad maternal de Dios, que no permitirá que nadie se pierda. «Y así —escribe Juliana— nuestro buen Señor respondió a todas las preguntas y dudas... diciendo muy consoladoramente: Yo debo hacer todas las cosas bien, yo puedo hacer todas las cosas bien, yo quiero hacer todas las cosas bien, y yo haré todas las cosas bien; y tú misma verás que todas las cosas saldrán bien.»

B. LA IGLESIA ORIENTAL

GREGORIO PALAMAS Y EL HESICASMO

Hay una gran distancia entre la simplicidad de los místicos ingleses y la profunda y compleja teología mística de Gregorio Palamas (1296-1359), el mejor representante y jefe del hesicasmo en el siglo XIV. Su vida fue una continua agitación por la amarga controversia con Barlaam, un monje calabrés que empleaba los métodos racionales de la teología occidental escolástica, mientras que Palamas insistía sobre todo en la iluminación sobrenatural. En Occidente se armonizaron perfectamente la teología escolástica y la mística, puesto que la mayoría de los grandes místicos, como, por ejemplo, Taulero, Suso y más tarde san Juan de la Cruz, estaban perfectamente formados en teología escolástica. En Oriente esta armonía no se produjo, por dos causas principales: por una parte los místicos surgían en los monasterio, especialmente en los del monte Athos, donde se desconocía la escolástica latina; y por otra parte, Barlaam, principal representante de la teo-

logía fundamentada en el razonamiento más que en la tradición o en los Padres, exageró el elemento racional descuidando los factores sobrenaturales de la teología cristiana.

Gregorio fue el primogénito de una familia aristocrática de Constantinopla, de vida realmente piadosa. El hijo mayor del emperador, el futuro Andrónico III, era uno de sus más íntimos amigos. Como estaba destinado a seguir una carrera en la corte imperial, recibió una excelente educación y en la que destacó como un alumno brillante. Sin embargo, a la edad de veinte años abandonó sus estudios y se fue al monte Athos. Como san Bernardo, tampoco Gregorio quiso irse solo. Convenció a sus dos hermanos menores a que le acompañasen después de haber colocado a su madre y a sus dos hermanas en un convento de la capital. Después de dedicar tres años al ayuno, las vigilias y a una oración constante bajo la dirección de un monje de más edad, se fue a la Gran Laura de san Atanasio, que abandonó hacia 1325 por causa de las invasiones de los turcos. Se trasladó a Tesalónica, donde fue ordenado sacerdote, y después se retiró con otros diez monjes a una ermita situada en una montaña cerca de Beroea. Allí dedicaba cinco días de la semana al silencio absoluto y a una ininterrumpida oración, practicando grandes austeridades y no abandonando su soledad más que los sábados y domingos para celebrar la liturgia y conversar con sus hermanos. En 1331 las invasiones de los serbios le obligaron a dejar su retiro y volvió al monte Athos, en donde continuó su vida de soledad en la ermita de san Sabas. Unos años más tarde comenzó a escribir, entre otros, su largo tratado sobre la *Presentación de la Santísima Virgen en el templo*, que refleja su devoción a la Madre de Dios.

En 1337, Palamas recibió algunos escritos de Barlaam, que ridiculizaba el método de oración de los hesicastas. Este

nombre deriva del griego *Hesykhía,* que significa a la vez tranquilidad y soledad. Pues bien, los hesicastas creían que la oración es una actividad del hombre entero, tanto del cuerpo como del alma, y de ahí que utilizaran métodos empleados especialmente en las religiones orientales, como por ejemplo una manera especial de respirar y una determinada postura del cuerpo que ayudaba a concentrarse, acompañada por la llamada oración de Jesús: «Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí.» Barlaam consideraba este método como herético, llamando a los monjes *omphalopsykhes,* es decir, que tenían el alma en el ombligo, y promoviendo una gran agitación contra ellos en Tesalónica. En 1338 Palamas tuvo que ir a la ciudad para defenderse a sí mismo y a los hesicastas, y comenzó a escribir su gran obra, la *Defensa de los santos hesicastas*. Posteriormente publicó su *Tomo Hagiorítico,* aprobado por las autoridades monásticas del monte Athos, que condenaba rotundamente las ideas de Barlaam. El emperador Andrónico III convocó un sínodo en el mes de junio de 1341, el cual se pronunció a favor de Palamas y de sus monjes. Pero Andrónico murió inmediatamente después y en las turbulencias que siguieron a su muerte Palamas se puso de parte de Cantacuzeno, el futuro emperador, en contra del patriarca Juan Calecas, por lo que fue encerrado primero en un monasterio y después en la cárcel de palacio. En 1344 se le excomulgó. El patriarca, sin embargo, se envalentonó demasiado y entró en conflicto con la emperatriz, Ana de Savoya, quien en 1347 convocó un concilio que depuso al patriarca. Palamas fue puesto en libertad, y su amigo Cantacuzeno fue nombrado coemperador junto con el hijo de Ana, Juan V Paleólogo. El mismo año se le nombró obispo de Tesalónica, pero no pudo tomar posesión de su sede hasta 1350 al ocupar Cantacuzeno la ciudad. Sin embargo, continuaron las controversias sobre

sus ideas. Cantacuzeno convocó en 1351 un sínodo en Blachernae, fuera de Constantinopla, que presidió él mismo y que declaró ortodoxo a Palamas. Desde entonces su doctrina ha sido generalmente aceptada por la Iglesia oriental.

Pero Palamas no pudo administrar su diócesis en paz. Tuvo que intervenir en la disputa entre los dos emperadores, y en el viaje que hizo a Constantinopla cayó en manos de los turcos, aunque le trataron bien tanto a él como a su comitiva. Como se demoró el envío de su rescate, no se le puso en libertad hasta 1355. Sus últimos años los dedicó a escribir y a predicar. En 1368 fue canonizado por la Iglesia griega.

Como en el caso de san Bernardo, santa Catalina de Siena y muchos otros místicos occidentales, la vida de Gregorio nos demuestra también que un hombre puede ser un gran místico y a la vez estar profundamente implicado en los acontecimientos de la época. Su teología mística está firmemente anclada en la encarnación y en los sacramentos que emanan de ella. Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para crear un hombre nuevo y, asumiendo la mortalidad, restaurar en el hombre la inmortalidad y «deificarlo». Esta regeneración del hombre se realiza en cada uno de los cristianos por medio de los sacramentos. La triple inmersión del bautismo significa los tres días que Cristo estuvo bajo tierra antes de su resurrección —uno de los temas favoritos de los padres orientales—; de la inmersión los recién bautizados emergen a la resurrección de su alma, recibiendo la vida divina que, si ellos cooperan generosamente, les llevará a la divinización. En este proceso el cristiano se ve poderosamente asistido por la eucaristía, en virtud de la cual Cristo se hace un solo cuerpo con él y nos hace templo de la divinidad, porque la plenitud de la divinidad habita en él. Sin embargo, la mística de Gregorio se diferencia en muchos aspectos de la de sus contemporáneos de Occidente.

En efecto, el centro de la experiencia mística en Oriente es más bien Cristo glorioso que Cristo crucificado, y lo que el místico desea no es tanto participar en los sufrimientos de Jesús como en su vida resucitada, representada por la luz que le rodeó en la transfiguración del monte Tabor. Palamas sabe muy bien que tanto Gregorio de Nisa como el Pseudo-Dionisio describieron las experiencias místicas en términos de oscuridad y negación, pero según él más allá y más acá de toda oscuridad está la luz divina, que el místico percibe por los ojos espirituales que ha recibido. Estos ojos son un don de la gracia, y condición necesaria para recibirlos es una vida ascética y la práctica de la oración de Jesús, combinada, como ya hemos dicho antes, con determinados ejercicios de respiración y unas posturas físicas peculiares. Porque, según Palamas y los hesicastas, el hombre entero, con su alma y su cuerpo, toma parte en la vida mística. Como Ricardo Rolle, Palamas afirma que la oración produce un calor corporal, idea que apoya en el testimonio de profetas del Antiguo Testamento como Elías o Jeremías, uno ascendiendo al cielo en un carro de fuego, y el otro hablando de que sus entrañas estaban ardiendo (Jer 20, 9). Porque la vida mística produce una transformación no solamente en el alma sino también en la carne. «Aquellos que han levantado su mente hacia Dios y han elevado su alma con el deseo divino, su carne transformada también será exaltada y gozará de la divina comunión y se hará la posesión y la morada de Dios.»

Los que así estén transformados recibirán también un conocimiento especial, que no se consigue por medio del estudio —y esto se afirma contra Barlaam— sino por la iluminación divina, y este conocimiento es accesible incluso a los sentidos, de la misma manera que la luz del Tabor fue también percibida por los apóstoles, aunque esta luz en sí misma no sea sensible;

se hace perceptible por una potencia no sensible. Porque, insiste Palamas, el cuerpo también participa en la gracia que recibe el espíritu, «entra en armonía con la gracia y en cierto modo siente el inefable misterio que se ha producido en el alma». De ahí que cuando en la oración sostenida el alma se siente espiritualmente inflamada, «también el cuerpo se convierte de una manera extraña en luz y calor», y el místico gusta, a través de sus sentidos espirituales, el gozo divino sin la menor mezcla de dolor. Porque, según Palamas, la contemplación no es solamente renunciación y negación, sino que es también una unión deificante una vez que ha terminado toda la actividad intelectual. Pues entonces tanto el entendimiento como los sentidos son substituidos por el mismo Espíritu divino e incomprensible. De ahí que, según la opinión de Palamas, esta unión sobrenatural del hombre con la luz divina sea la única fuente de la verdadera teología, doctrina que no deja de tener sus peligros, porque fácilmente puede conducir al iluminismo, puesto que el mismo místico ha de ser el juez de sus propias experiencias.

Pero, ¿cuál es exactamente la visión a la que aspira el hesicasta, «no a través del entendimiento, ni a través del cuerpo, sino a través del Espíritu [divino]»? Ante todo, es el mismo espíritu humano, «libre de todas las pasiones y resplandeciente con la luz divina», porque el hombre fue creado a imagen de Dios y de ahí que el espíritu purificado del hombre refleje esta luz como un espejo. Pero en los estados más elevados de la vida mística ve la luz divina, la misma luz del Tabor, que es infinitamente más brillante que el sol. Esta luz, sin embargo, no es el mismo Dios tal como es en sí mismo. Porque Palamas distingue entre la Deidad incomprehensible, que no puede ser alcanzada por los hombres, y las energías divinas, un concepto difícil que encontramos en algunos Pa-

dres griegos. En Palamas, las energías divinas son inseparables de la esencia divina, aunque de hecho no se identifiquen con ella; son los medios por los que el Dios absolutamente transcendente e incomprehensible, en su bondad, se nos da a conocer a sí mismo y nos hace partícipes de su esencia. La luz, por lo tanto, que el místico experimenta en su visión, es esta increada energía divina que manifiesta a Dios. En ella Dios comunica no su naturaleza, sino su gloria y su esplendor. «Aquellos —escribe Palamas— que han sido elevados a este grado de contemplación saben que han visto una luz con su sentido intelectual [paradoja que expresa que este "sentido" no es ni sentido ni entendimiento, sino algo superior a los dos] y que esta luz es Dios quien, por su gracia, hace misteriosamente luminosos a los que participan en la unión.» Sin embargo, las cosas que los santos ven en esta luz no pueden describirse con palabras humanas, porque la unión mística con la luz divina les hace comprender que esta luz transciende todas las cosas, porque es una visión de lo invisible.

Así, en la mística de Palamas y de los hesicastas no existen las visiones de Cristo y de los santos que desempeñaron un papel tan importante en la mística de los autores medievales de Occidente. Los orientales aspiran a la visión y a la unión con la misma luz divina.

XI

EL FINAL DE LA EDAD MEDIA

Aunque en el siglo XV también encontramos algunos místicos, es sin embargo una época de decadencia. La llamada *devotio moderna,* el movimiento espiritual nacido en los Países Bajos y que dio origen a los hermanos y hermanas de la Vida Común y a los canónigos regulares de la congregación de Windesheim, fue un movimiento ascético más que místico. Su obra literaria más famosa es la *Imitación de Cristo,* atribuida ordinariamente a Tomás de Kempis (c. 1380-1471), el exponente de más importancia de este movimiento. La *Imitación* es un manual de la vida espiritual dirigido a los religiosos; pero ganó tal fama, que durante muchos siglos ha sido usado igualmente por los laicos. Aunque no se pueda decir que sea una obra propiamente mística, sin embargo puede conducir a la unión mística, y en el texto parece aludirse a experiencias de esta índole. El autor, nos habla, por ejemplo, de la voz de Cristo que se escucha dentro del alma y de su presencia sentida: «Cuando Jesús está presente, todo es bueno, y nada parece difícil, pero cuando está ausente, todo resulta duro. Cuando Jesús no habla dentro, apenas si hay consolación; pero cuando Jesús habla aunque sólo sea una palabra, se siente gran consuelo.» Pero es dudoso si estas expresiones se refieren a verdaderas experiencias «místicas» o solamente a la «consolación» y «aridez» de la oración premística.

Una de las principales características de la *Imitación*, que ha ejercido una inmensa influencia en la mayor parte de la literatura mística de los siglos siguientes, es su rígida separación entre la vida sobrenatural y la natural y su desprecio por todo conocimiento humano. El conocimiento que la obra recomienda y hacia el que pretende conducir es un conocimiento infuso, místico, porque «aquel a quien le habla el Verbo eterno, está libre de muchas opiniones... Oh Dios, que eres la Verdad, hazme uno contigo en perpetua caridad... Que guarden silencio todos los maestros y háblame tú solo». Este individualismo que se apoya únicamente en la experiencia personal, es muy notable a través de toda la doctrina espiritual de la *Imitación*. Aparece especialmente en el libro IV, por otra parte hermosísimo, sobre el santísimo sacramento, aunque se le considera bajo un punto de vista muy personal y sin relación con todo el cuerpo místico de Cristo.

JUAN GERSON

La *Imitación de Cristo* ha sido también atribuida, aunque con poco fundamento, a Juan Gerson (1363-1429), que fue Canciller de la Universidad de París. Había nacido en Rethel, en las Ardenas, y estudió teología en París. Desde el principio de su carrera estuvo profundamente interesado en la reforma de la Iglesia, agitada entonces por el Gran Cisma de Occidente. La mayor parte de sus escritos reflejan esta preocupación, porque, como Palamas, tomó también parte activa en muchas de las controversias de su época. Asistió al concilio de Constanza (1414-1418), aprobando la condena del reformador de Bohemia, Juan Huss, y oponiéndose a la defensa del tiranicidio propuesta por Juan Petit. Esta oposición le costó la enemistad

del Duque de Borgoña, Juan sin Miedo, quien había ordenado el asesinato del Duque de Orleáns y en cuya defensa Juan Petit había desarrollado su tesis. Los años siguientes los tuvo que pasar Gerson en el exilio en la abadía benedictina de Melk, cerca de Viena, volviendo a Francia en 1419 después de la muerte de Juan sin Miedo. Los últimos años de su vida los pasó retirado en Lyón, donde llevó una vida que combinaba la contemplación y el trabajo literario con actividades apostólicas, especialmente entre los niños.

La doctrina mística de Gerson se opone a los errores de la época que abundaban en las sectas seudomísticas como la de los Begardos, y en individuos que pretendían haber recibido inspiraciones místicas especiales. Estableció, pues, reglas para el discernimiento de los espíritus, algunas de las cuales suenan a algo sorprendentemente moderno. Ante todo exige Gerson un examen médico de los visionarios, porque las visiones y las revelaciones con frecuencia no son más que alucinaciones causadas por una mente enferma. Se ha de tener también mucha cautela en las experiencias de los que acaban de iniciar la vida espiritual, porque los primeros fervores conducen también con frecuencia a ilusiones. De hecho, para poder apreciar el valor de las experiencias místicas, se ha de tener en cuenta el conjunto del carácter y la vida del que las recibe.

En su propia teología mística Gerson se apoya en autoridades anteriores, especialmente en el Pseudo-Dionisio, san Buenaventura y en los Victorinos. Dos son las potencias del alma que corresponden a la vida mística: la simple inteligencia, llamada también el ojo espiritual, y la sindéresis, que corresponde a la centella o la ciudadela del alma que hemos mencionado anteriormente. La primera es el órgano de la contemplación, la segunda del amor místico. Este amor une al hombre con Dios

y le llena de gozo sobrenatural. Contra los falsos místicos, insiste Gerson en que, por íntima que sea la unión, Dios y el hombre siempre mantienen su propia identidad, el hombre no es absorbido por Dios. Parece que en 1425 recibió una revelación que le hizo ver claro que la unión mística no se encuentra ni en el entendimiento ni en los afectos, sino, por encima de las actividades de uno y otros, en la inefable y desconocida unión entre la «mónada» divina (terminología de Dionisio) y la esencia del alma simplificada y purificada.

DIONISIO EL CARTUJANO

Aunque fue un autor prolífico y muy influyente en su época, Dionisio el Cartujano (1402-1471) no presenta gran originalidad como teólogo místico. Natural de Rijkel, Bélgica, quiso hacerse cartujo cuando todavía era un niño. Las autoridades de la Orden le aconsejaron que primero estudiara en la universidad de Colonia, donde recibió su título de Maestro en Artes en 1424. Poco después entró en la Cartuja de Roermund en Holanda, donde unió a su vida mística —tuvo frecuentes éxtasis— un intenso trabajo literario, que en las modernas ediciones supone no menos de cuarenta y cuatro volúmenes, con extensos comentarios sobre las Escrituras, sobre el Pseudo-Dionisio, y tratados sobre la vida contemplativa y mística y sobre la Santísima Virgen.

Según Dionisio las condiciones necesarias para la vida mística son un intenso amor de Dios, la separación de la mente de todas las criaturas, y la concentración en Dios. Pero en sí la experiencia mística depende del Espíritu Santo, que es su causa principal, y especialmente del don de la sabiduría. Enseña también la vía negativa del Pseudo-Areopagita, pero

no como la última experiencia mística. La experiencia mística más elevada es la contemplación de la Trinidad. Porque después que el hombre se ha unido a Dios como al desconocido, se verá elevado a las tres Personas divinas que se dan a los que ellas mismas han preparado por el don de la sabiduría, la caridad intensa y la vida heroica. En este estado de mística perfección el místico penetrará en los misterios de la fe y se gozará en su contemplación, comprenderá su interconexión y la profundidad de los consejos divinos y con frecuencia también se verá arrebatado en éxtasis, totalmente absorto en el mismo Dios, fuente de la infinita sabiduría. Porque «el estado del perfecto es gustar por la contemplación cuán suave es el Señor, y alcanzar el secreto de la teología mística por el intenso fervor de la caridad». Como muchos místicos anteriores, Dionisio sitúa esta sublime contemplación en el punto más fino del espíritu (la ciudadela o la centella del alma), que está ella misma totalmente transformada en Dios, a través del amor perfecto y de la vida unitiva, naturalmente sin llegar a ser idéntica con el mismo Dios.

SANTA CATALINA DE GÉNOVA

Santa Catalina de Génova (1447-1510) inspiró al barón Friedrich von Hügel su monumental obra sobre la mística, aunque la misma Catalina no sea una de las figuras más sobresalientes. Pertenecía a una familia de nobles que contaba entre sus miembros a papas como Inocencio IV y Adrián V, y a muchos cardenales. Según su primer biógrafo, Cataneo Marabotto, que fue su confesor en los últimos años de su vida, Catalina se sintió inspirada a hacer penitencia desde la edad de ocho años. Cuando tenía trece quiso entrar en el conven-

to de las canonesas agustinas de Letrán, del que su hermana mayor Limbania era monja, pero no fue admitida por ser demasiado joven. Tres años más tarde se casó con Giuliano Adorni obedeciendo a la voluntad de sus padres. El matrimonio no fue feliz, porque Giuliano era un hombre muy mundano, que tenía cinco hijos ilegítimos anteriores a su matrimonio y gastaba mucho dinero desordenadamente. Los primeros cinco años Catalina intentó vivir como una monja, saliendo sólo de casa para oir misa y no queriendo adaptarse a su condición social. Cuando se le hizo imposible esta conducta, cediendo a los reproches de su familia comenzó a tomar parte en la vida social de su clase, y al principio no le disgustó. Más tarde se reprochará amargamente estos años de «disipación», aunque como ya hemos visto también en su tocaya de Siena, probablemente exageró enormemente su «vida pecadora» de este período. Pero después de unos pocos años se hastió de esa vida mundana y en 1437, a la edad de veintiséis años, tuvo una experiencia que la convirtió. En una de las visitas a su hermana, Limbania insistió en que tenía que confesarse. Catalina obedeció, pero cuando estaba arrodillada ante el sacerdote recibió de repente «una herida de amor» en su corazón y una visión clara de sus propias faltas y miserias junto con la bondad de Dios. Totalmente fuera de sí, cayó en el suelo incapaz de confesarse y tuvo que volver al día siguiente.

A partir de ese día comenzó su vida mística, en la que las genuinas experiencias místicas del orden más elevado están combinadas con determinados fenómenos de indudable origen neurótico. Su marido consintió en que vivieran juntos como hermano y hermana; y su vida es descrita en su biografía de acuerdo con la tradición hagiográfica medieval: llevaba siempre los ojos bajos, vestía un cilicio, ayunaba, dormía en una cama que para hacer penitencia llenaba de espinas y cardos,

e incluso tragaba insectos para vencer su repugnancia. Dedicaba seis horas diarias a la oración y recibió permiso para comulgar diariamente, una práctica muy rara en aquellos tiempos. Visitaba también a los enfermos y más tarde se le encomendó la vigilancia de las mujeres en un hospital. Su marido, al que ella había convertido, con frecuencia se le unía en estas visitas caritativas y se hizo terciario franciscano. Murió en 1497. Los últimos diez años de su vida Catalina sufrió una penosa enfermedad no diagnosticada que iba acompañada de extraños fenómenos.

Las experiencias y la doctrina mística de Catalina están expuestas en su biografía, que reproduce muchas de sus sentencias y reflexiones, y en el *Tratado sobre el purgatorio*, la mayor parte del cual fue probablemente escrito por ella misma, mientras que el *Diálogo* es obra de uno de sus discípulos. El *Tratado sobre el purgatorio* está inspirado por sus propias experiencias de purificación mística. Refleja su convicción de que para alcanzar la unión con Dios es absolutamente necesario el abandono de la propia voluntad y un total desarraigo de todas las preocupaciones mundanas. En el alma purificada no ha de quedar nada del yo. Porque las obras perfectas no son realizadas por los hombres sino por Dios. Catalina considera al mundo como una prisión y a su cuerpo como las cadenas que se han de romper para poder alcanzar a Dios: la resistencia a todas las inclinaciones naturales, incluyendo los consuelos espirituales, es el camino que nos conduce a ese fin. Entonces el alma alcanzará el estado de «puro amor», en el que Dios toma posesión completa de su criatura, de suerte que ella ya no puede actuar de otra manera que como Dios quiera. Ésta es la aniquilación de la voluntad humana, aniquilación a la que Catalina llama la «reina del cielo y la tierra» y que hace que el hombre «permanezca como algo totalmente

fuera de su propio ser», no teniendo ya afecto por ninguna cosa creada. En este estado el alma está tan unida con Dios que puede exclamar: «Mi ser es Dios, no solamente por participación, sino por una verdadera transformación y aniquilación de mi propio ser», expresión exagerada que probablemente no significa más que un intenso sentimiento de estar unido con Dios, sentimiento que Catalina describe en términos teológicamente inexactos. Pues no podemos tomar en su sentido literal las palabras de una mística de su temperamento, que llevó una vida en muchos aspectos anormal. Son expresiones de una mujer cuyas experiencias fueron intensificadas por su mala salud y coloreadas por la repugnancia que sentía hacia su propia naturaleza humana corporal.

Es realmente difícil distinguir en su vida los elementos auténticamente místicos de los patológicos. Perdió por ejemplo, temporalmente su capacidad de visión o su facultad de hablar, padeció convulsiones, permanecía inmóvil en el suelo durante varias horas, y sufría de anestesia (insensibilidad). Y junto con eso, sus éxtasis solían durar de tres a cuatro horas, lo que parece indicar una debilidad física anormal. Sin embargo, su doctrina sobre la perfecta aniquilación de la voluntad propia y del puro amor de Dios tuvo una gran influencia durante el siglo XVII, en donde desempeñó un papel importante en la controversia sobre el quietismo.

XII

LA MÍSTICA EN TIEMPOS DE LA REFORMA Y LA CONTRARREFORMA

A. *ACTITUD DE LOS REFORMADORES FRENTE A LA MÍSTICA*

La teología de los reformadores, Lutero (1483-1546) y Calvino (1509-1564), era fundamentalmente enemiga del desarrollo de la mística genuina, aunque algunas veces se hicieran sentir tendencias místicas. El mismo Lutero estuvo interesado en la mística durante sus primeros años, y aun algún tiempo después de haber iniciado la «Reforma» al fijar sus noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittemberg el año 1517. Se sintió atraído por los místicos alemanes, el maestro Eckhart y Taulero, y especialmente por un tratado anónimo de finales del siglo XIV, el llamado *Theologia Teutsch* («Teología alemana»), que él mismo publicó en 1516. De este libro dijo Lutero que, exceptuando la Biblia y san Agustín, ningún otro tratado le había enseñado tanto sobre Dios, sobre Cristo y la condición humana. Y esto es muy significativo, porque aunque el libro es totalmente ortodoxo a despecho de alguna unilateralidad en su misticismo, sin embargo acentúa algunos aspectos que posteriormente habían de desgajarse de su contexto místico e incorporarse en la propia doctrina de Lutero.

Estos aspectos eran sobre todo una exagerada insistencia en la indignidad de las criaturas y una visión muy pesimista de la naturaleza, que el autor a veces llega a identificar con el demonio, y además una oposición a la razón y al estudio. Además, el autor considera como una afrenta a Dios la idea de que los hombres puedan merecer algo por sus buenas obras. Defiende también la extraña idea de que la voluntad humana no le pertenece al hombre sino a Dios, y debería ser ejercida por Dios y no por el hombre. No se dice ni una palabra sobre la gracia santificante, fundamento de la vida sobrenatural y por lo tanto también la vida mística, y que sostiene y transforma a la naturaleza y por lo tanto da el valor a todas las acciones naturales del hombre —aparte, naturalmente, del pecado— ante los ojos de Dios. Añadamos a estas ideas de la *Theologia Teutsch* la específica doctrina luterana sobre la justificación por la fe sola, sin obras, y tendremos el fundamento sobre el que descansa toda la espiritualidad luterana. Es una espiritualidad que tiende con todas sus fuerzas hacia el quietismo, que desprecia toda actividad humana y abre entre Dios y el hombre un abismo que únicamente puede ser salvado por la ficción legal de que Dios imputa los méritos de Cristo al hombre, que, sin embargo, continúa tan pecador como antes. Esta «imputación» de los méritos de Cristo se consigue por la fe, no en el sentido católico de aceptación de determinadas doctrinas, sino en el sentido de *fiducia* o confianza. Ahora bien, puesto que esta aceptación se ha realizado de una vez para siempre y para todos, y como no se sigue de ella ninguna actividad humana, la vida espiritual del hombre es incapaz de progreso, por lo que la mística de Lutero se puede llamar más bien una mística, o un misticismo, de la justificación. El hombre permanece pasivo en agradecimiento a lo que Cristo ha hecho por él.

Posteriormente Lutero se desvió cada vez más de la mística y lo mismo hicieron la mayoría de sus seguidores, aunque la experiencia les enseñó que la vida cristiana no puede prescindir del esfuerzo humano. Esto es evidente, por ejemplo, en uno de los principales representantes de la ortodoxia luterana, Johannes Gerhard (1582-1637), que escribió un libro sobre la meditación en el que, aunque insiste en la fe en el sentido que le dio Lutero, reproduce, sin embargo, y con mucha extensión la doctrina espiritual católica, citando a san Bernardo y a otros muchos místicos católicos, e insistiendo en el esfuerzo moral y en las virtudes ascéticas tales como la castidad y la abnegación.

La doctrina del otro gran reformador, Juan Calvino, difiere considerablemente de la de Lutero en el sentido de que es activista más que quietista. Mientras que Lutero insiste en la justificación que se ha realizado de una vez para siempre y para todos, Calvino quiere conducir a sus seguidores a una santificación progresiva. Esta santificación, sin embargo, se restringe a los destinados a la salvación; porque Calvino enseñó la predestinación al infierno lo mismo que al cielo. Esta doctrina no puede menos que conducir a una grave ansiedad. Porque, ¿cómo puede conocer el hombre el fin a que le ha destinado la inescrutable voluntad de Dios? A partir de este dilema se ha desarrollado lo que en nuestros días se llama «la mística de la consolación». Firmemente, convencido de su radical debilidad y maldad, el calvinista eleva su mente a la bondad de Dios, la única causa de su santificación. Esta práctica gradualmente conducirá a cambiar la idea que el hombre tiene de Dios, que ya no se le presentará lleno de cólera sino cada vez más benevolente y lleno de amor. El proceso culmina en una repentina iluminación, por la que el hombre siente con absoluta convicción que Dios le ama y que le

asegura su salvación. En este momento la imagen divina, oscurecida por la caída, queda restaurada.

Calvino enseña también la justificación por la fe, tomando esta palabra en el sentido de Lutero, pero desde el punto de vista del reformador suizo las buenas obras son una consecuencia necesaria de la fe, porque a quien Cristo justifica también lo santifica. Aunque no defiende la presencia real de Cristo en la eucaristía, sin embargo está convencido de que la sagrada comunión es un canal de la gracia que une al hombre con su Salvador. Exhorta también a las prácticas ascéticas como el ayuno y las vigilias. A pesar de estos rasgos de la espiritualidad calvinista, sin embargo su concepción de Dios, cuyo rasgo fundamental es su propia gloria y que más bien inspira miedo que amor, junto con su doctrina sobre una rígida predestinación al cielo o al infierno, impidieron el desarrollo de la mística en el sentido católico y ortodoxo de la palabra, es decir de la experiencia de la unión de amor entre el hombre y Dios.

B. LA CONTRARREFORMA

La espiritualidad jesuita

San Ignacio

Si la Reforma — cualesquiera que hayan sido sus causas más profundas — fue culpable de la desdichada división de la cristiandad occidental, uno de sus efectos más beneficiosos fue la renovación de la espiritualidad católica, y por lo tanto también de la mística, gracias a la actividad de algunos grandes

santos. El primero en este campo es Ignacio de Loyola (1495-1565), mejor conocido como el activo fundador de la Compañía de Jesús, pero que fue también un gran contemplativo y místico. Sus primeros años de vida no contienen ciertamente ninguna promesa de su posterior y eminente santidad. Hijo de una noble familia navarra, entró muy pronto en la carrera militar. Fue un soldado ambicioso, orgulloso de su alcurnia lo mismo que de sus hazañas, pero sin ningún interés especial por la religión. El momento decisivo de su vida fue el 20 de mayo de 1521, al ser herido en la pierna cuando estaba defendiendo la fortaleza de Pamplona contra los franceses. Se le envió a su casa con su familia en Loyola, y allí tuvo que soportar largos meses de inactividad. Los únicos libros que su piadosa cuñada le pudo conseguir fueron la *Vida de Cristo* del cartujo Ludolfo de Sajonia y la *Leyenda áurea* de Jacobo de Vorágine. Ignacio hubiera preferido los libros de caballería, que entonces estaban en boga, pero pronto los hechos de los santos comenzaron a inflamar su imaginación y se dijo: «Si santo Domingo y san Francisco de Asís pudieron hacer estas cosas, ¿por qué yo no?»

Cuando estuvo restablecido su alma estaba ya cambiada: en vez de seguir siendo soldado del rey se hacía soldado de Cristo. Vestido con un sayal se puso en peregrinación hacia el famoso monasterio de Montserrat, cerca de Barcelona, donde colgó su espada ante la imagen de Nuestra Señora, y permaneció durante algún tiempo con los benedictinos de la abadía, antes de bajar a Manresa. Allí permaneció durante diez meses, llevando una vida de extrema austeridad y constante oración. Durante este tiempo recibió muchas gracias místicas tanto de consuelo como de los sufrimientos de la «noche oscura del alma». El resultado de este período de retiro fue la primera redacción de sus famosos *Ejercicios espirituales*, una obra

que ha influido sobre la espiritualidad cristiana de todos los siglos siguientes. De Manresa se fue a Roma para pedir permiso al Papa para hacer una peregrinación a Tierra Santa, pidiendo limosna durante todo el viaje, porque sólo quería confiar en Dios. Seis meses duró el viaje desde Barcelona a Jerusalén, pero cuando llegó a la Ciudad Santa los padres guardianes franciscanos le dijeron que no podría permanecer allí el resto de su vida, como pretendía Ignacio, por la hostilidad de los turcos.

Vuelto a Europa resolvió que, si quería ayudar a otros a encontrar a Cristo, tenía que estudiar. Y en consecuencia se fue a Barcelona y a la edad de treinta y un años, entró en una escuela de niños para aprender latín, pidiendo todavía limosna para su sustento, que consistía la mayoría de las veces en pan y agua. En 1526 se trasladó de Barcelona a la universidad de Alcalá, donde seguía los cursos a la vez que daba sus *Ejercicios* y otras instrucciones doctrinales a cierto número de personas que se habían sentido atraídas por este estudiante extraordinario. Fue acusado de herejía y encarcelado por un breve tiempo; al salir de la prisión se fue a Salamanca, donde sufrió la misma suerte, por lo que se decidió a irse a París, donde llegó a principios de 1528. Durante su época de estudios en París emprendió diversos viajes para recoger limosnas para sí mismo y para otros amigos estudiantes, viajes que le llevaron hasta Inglaterra. En París encontró los primeros seis miembros de su futura Orden, entre ellos Pedro Fabro y Francisco Javier. En 1534 recibió su grado de Maestro en Artes y en el mismo año los siete compañeros hicieron votos de pobreza y castidad y tomaron la decisión de ir a Jerusalén si podían encontrar pasaje dentro de un año, de lo contrario ofrecerían sus servicios al Papa para que los enviase a donde él eligiera.

Por la guerra entre Venecia y los turcos no fue posible ir

a Jerusalén y por lo tanto se fueron a Roma. Durante el viaje Ignacio tuvo una visión de Cristo en la que éste le prometió su ayuda en Roma. En Italia se dio cuenta de los peligros del protestantismo. Él y sus compañeros decidieron constituirse en una nueva orden, haciendo un voto especial de obediencia al Papa. En 1540 la nueva orden fue aprobada por Roma y un año más tarde Ignacio fue elegido primer general de la Compañía. Durante los siguientes años Ignacio se puso a trabajar en las constituciones de la nueva Orden y en ese tiempo recibió muchas gracias místicas. Con frecuencia estaba en éxtasis durante la misa y recibía muchas visiones. Sostenía además una inmensa correspondencia. Aunque él mismo había llevado una vida de penitencia extremadamente dura después de su conversión, en sus cartas siempre aconsejaba prudencia, insistiendo, como por ejemplo en la carta al que después había de ser san Francisco de Borja, que «puesto que tanto el cuerpo como el alma pertenecen a su Creador y Señor que pedirá cuenta de ellos, no debíais permitir que vuestras potencias naturales fueran debilitadas», idea muy diferente a la de la mayoría de los místicos medievales, quienes, como ya hemos visto, consideraban a su cuerpo como a un enemigo.

Aunque san Ignacio fue personalmente un místico, su obra principal, los *Ejercicios espirituales,* no es un tratado sobre mística. De hecho no es ningún tratado, sino que más bien se le puede llamar un libro de instrucciones sobre el modo de realizar un retiro verdaderamente provechoso que ha de conducir a la transformación de todo el hombre. Para este fin se ponen en ejercicio tanto el entendimiento como los sentidos y la imaginación para que influyan en la voluntad, a fin de que tome una recta decisión y ordene la propia vida de acuerdo con la voluntad de Dios. El libro exhala el espíritu de los tiempos nuevos: está profundamente compenetrado con la psi-

cología humana y con los más íntimos impulsos de la acción de los hombres. La meditación sobre la vida y las enseñanzas de Cristo no es un fin en sí mismo, sino que está destinada a excitar en el hombre que *hace* los *Ejercicios* (porque este libro se ha de «hacer», no simplemente leer) el más generoso esfuerzo en el servicio de Dios, *ad maiorem Dei gloriam*, el lema de la orden que Ignacio había fundado.

Sin embargo esto no quiere decir que los *Ejercicios* no tengan nada que ver con la mística. La orden de los jesuitas ha producido una gran cantidad de místicos, y el camino que les condujo como a su mismo fundador, a las alturas de la unión mística fue el de los *Ejercicios*. Al final de los *Ejercicios* se encuentra la «Contemplación para alcanzar amor», que realmente es una descripción de la vida mística. Porque, empleando las mismas palabras de Ignacio «el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante». Esta comunicación entre Dios y el hombre es la esencia de la unión mística, en la que el hombre da todo lo que tiene a Dios y recibe a su vez la vida divina, de manera que pueda decir con san Pablo: «Ya no vivo yo, sino Cristo en mí.» Este despertar y desarrollo de la vida de Cristo en el hombre, tal como está expresada en la acción apostólica, es la finalidad total de los *Ejercicios;* pero el camino para llegar a ese fin es metódico, en correspondencia con el amanecer de la era de la ciencia y la tecnología.

San Alfonso Rodríguez

Aunque fue un hermano lego y de vocación tardía, Alfonso Rodríguez (1533-1617) es un importante exponente de la mís-

tica jesuita. Estuvo casado, pero perdió a su mujer y a sus hijos y entró en la Compañía de Jesús a la edad de treinta y ocho años. Después de su noviciado, en el que naturalmente hizo los *Ejercicios espirituales,* se le envió de portero al convento de Montesión, en Palma de Mallorca. Además de una gran catidad de oraciones vocales que recitaba a modo de breviario, dedicaba la mayor parte del día a la oración contemplativa. Esta oración, sin embargo, no era un fin en sí misma sino que la utilizaba Alfonso como un medio para adelantar en la virtud. Por ejemplo, si algún contratiempo le perturbaba, inmediatamente comenzaba a orar, colocando el dolor entre Dios y su alma. Y a continuación hacía actos interiores de voluntad, gozándose en el dolor por amor de Dios y así convertía la amargura en suavidad; pues el camino que el alma ha de seguir para alcanzar la santidad es mortificarse con la ayuda de la oración. De esta suerte la misma vida contemplativa se convierte en un instrumento de abnegación y se emplea como un medio para alcanzar la santidad. Poco vale lo que no conduce a este efecto santificante. De ahí que Alfonso, como muchos otros místicos después de él, conceda muy poca importancia a las visiones y otros fenómenos. «Y, por lo tanto —escribe Alfonso—, esta persona [refiriéndose a sí mismo] se comporta con ellas como si se tratase de una sombra. Se concentra en el temor de Dios y se olvida de todo lo demás, excepto de que tiene que contar [a su confesor] todo lo que le ha pasado. Estas cosas extraordinarias le parece que ponen en peligro la humildad y que son innecesarias para la virtud. Han de ser temidas y se ha de huir de ellas lo más posible.»

Describiendo su propia unión mística con Dios emplea los términos de los *Ejercicios:* «Entonces el alma ama a Dios y se goza en él, porque se encuentra tan absorto como si estu-

viera bañándose en el divino amor. El estado al que ha llegado es el de la verdadera unión perfecta con Dios, y, por decirlo así, el de la transformación en Dios. En este punto, *cada uno da al otro todo lo que tiene y todo lo que es*», casi las mismas palabras exactas que emplea Ignacio en el pasaje de los *Ejercicios* que hemos citado anteriormente y las de su famosa oración: *Tomad, Señor y recibid*. Esta unión, naturalmente, no se alcanza sin grandes sufrimientos interiores, durante los cuales el místico se siente como abandonado de Dios y dejado a merced de toda clase de tentaciones. De acuerdo con la importancia que su Orden da a la obediencia, Alfonso practicó esta virtud religiosa en grado heroico, es más, la identificó con la caridad; porque «la mayor caridad —escribe— es obedecer a Dios, lo contrario no sería caridad». Esta obediencia está íntimamente relacionada con la perfecta resignación o el «abandono» en la voluntad divina, elevadísimo estado místico puesto de relieve también por los posteriores místicos jesuitas. Por medio de este perfecto abandono el místico se hace verdaderamente un niño en el sentido en que hablaba Cristo, anticipándose a la doctrina que posteriormente dará Teresa de Lisieux sobre la infancia espiritual. «Suponiendo que el alma se deje gobernar como un niño pequeño, Dios la visita según su fe, su humildad, su caridad y su pureza de corazón.» Paradójicamente, este estado no pertenece a los comienzos, sino al fin del camino místico; porque dos años antes de su muerte, como octogenario versado en las sublimidades de la vida unitiva, Alfonso escribió sobre esta actitud: «Me comporto como un niño en el regazo de su madre.»

C. LOS CARMELITAS

SANTA TERESA DE JESÚS

La segunda mitad del siglo XVI, tan llena de controversias religiosas especialmente en el centro de Europa, produjo un sorprendente florecimiento de la mística en España, representada sobre todo por los dos grandes carmelitas, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Este movimiento había sido preparado por diversos escritos espirituales como los del dominico Luis de Granada (1505-1588) y Juan de Ávila (1500-1569), los dos consejeros de Teresa. Como san Ignacio, Luis de Granada enseñó también un método de meditación, aunque de líneas mucho más simples que el de los *Ejercicios espirituales*. Juan de Ávila, aunque personalmente era un místico, luchó contra la secta de los pseudomísticos llamados «alumbrados», que preocupaban entonces a las autoridades religiosas de España. Se les acusó de favorecer al luteranismo y fueron perseguidos por la Inquisición, de tal manera que incluso los místicos católicos ortodoxos se hicieron sospechosos. La misma Teresa tuvo que sufrir las consecuencias de estas sospechas.

Teresa de Cepeda y Ahumada (1515-1582) procedía de una numerosa y acomodada familia de Ávila y pasó su feliz niñez junto con sus once hermanos y hermanas. Era una muchacha atractiva, más aficionada a las novelas de caballería que a los libros religiosos, y muy preocupada por su aspecto exterior. A los dieciséis años se le envió a que terminase sus estudios en su ciudad natal en un colegio de monjas agustinas, pero los dieciocho meses que pasó allí no ejercieron en ella ninguna atracción hacia la vida religiosa. Una grave enfermedad le obligó a dejar el colegio. Una vez repuesta fue a visitar a un

tío suyo que le dio a leer unos libros espirituales que insistían sobre todo en los sufrimientos de los pecadores en el infierno. A Teresa se le ocurrió pensar que allí hubiera podido ir, de haber muerto durante su enfermedad, y así decidió hacerse monja, porque éste era el estado mejor y más seguro, como escribió después en su autobiografía.

Le costó mucho trabajo apartarse de su casa y de su familia, y poco después de entrar en el convento de la Encarnación de Ávila sufrió una depresión por la que fue enviada fuera para que recibiera atención médica. Pero las extrañas curas de aquellos tiempos empeoraron su condición, y volvió otra vez al convento, en donde sufrió mucho de unas dolencias que parece que fueron sobre todo de índole nerviosa, con estados catalépticos y parálisis. Comenzó a practicar la oración mental e hizo algunos progresos en ella, pero como no tenía a mano ningún director inteligente y sí muchas distracciones en su convento, que no guardaba como debía la clausura, dejó por fin la oración. Después de la muerte de su padre en 1543, al que quería mucho, su vida espiritual empeoró todavía y se sentía incapaz del recogimiento necesario a la oración mental. Como además era muy alegre y atractiva estaba siempre en el locutorio recibiendo visitas. Ésta es la vida que llevó en el convento durante unos doce años.

El gran cambio que convirtió a Teresa de una monja ordinaria en la gran mística que toda la cristiandad conoce, se produjo en 1555, a los cuarenta años. Comenzó a experimentar otra vez la presencia de Dios y muy pronto empezó a tener visiones y a oir voces que le hablaban. Como hacía poco que los jesuitas habían fundado una casa en Ávila, Teresa consultó a algunos padres de la Compañía que le aseguraron que sus experiencias venían de Dios. Durante este tiempo tuvo también su primer rapto en el que escuchó las palabras: «Yo te

haré conversar ahora no con los hombres sino con los ángeles.» A partir de este momento abandonó a sus amigos mundanos que tanto le habían impedido el dedicarse completamente a Dios.

A estas primeras experiencias siguió una época en que Teresa tuvo que sufrir mucho por causa de algunos sacerdotes, presentados por su confesor regular, que declararon que sus experiencias eran ilusiones diabólicas y le ordenaron que espaciara sus comunicaciones y recortara su tiempo de oración. Esta situación le produjo una desgarradora incertidumbre que duró dos años, pero después de este período se hicieron cada vez más frecuentes sus experiencias místicas, calmándole todas sus dudas. Tuvo diversas visiones de Cristo en la cruz o glorificado. La más conocida es la llamada transverberación de su corazón, que parece haber tenido lugar en 1559. No la tuvo una vez sola sino «a veces», como escribe ella misma. En esta visión, Teresa vio un ángel, «no grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan... Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle... me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios.»

El dolor que esta experiencia le produjo fue más espiritual que físico, aunque su cuerpo participó también en él; pero a la vez fue intensamente suave. «Los días que duraba esto andaba como embobada; no quisiera ver ni hablar, sino abrazarme con mi pena, que para mí era mayor gloria que cuantas hay en todo lo criado.»

Esta experiencia parece que tuvo el mismo efecto en la vida de santa Teresa que los desposorios místicos en la de Catalina de Siena: determinó el fin de un período de retiro y

el principio de una inmensa actividad. Porque inmediatamente después se embarcó Teresa en lo que sería la principal empresa de su vida: la reforma de la orden carmelitana. Esta reforma la hizo también obedeciendo a numerosas visiones en las que Cristo le encomendó que fundara un convento de monjas que siguieran la regla primitiva y no la mitigada, plan que la misma Teresa ya estaba acariciando desde hacía tiempo. Encontró una oposición violenta, especialmente promovida por los mismos miembros de su comunidad, y tuvo que aplazar su proyecto; después de muchas vicisitudes finalmente pudo llevarlo a cabo fundando la primera casa de las carmelitas reformadas (carmelitas descalzas), el convento de san José de Ávila en 1562. Sus primeros años en el nuevo convento los describe Teresa como «los más tranquilos años de mi vida». Se entregó totalmente a la contemplación y escribió su autobiografía por orden de su confesor.

Este período de tranquilidad llegó a su término en 1567, cuando el general de la orden le dio permiso para fundar otras casas. A partir de entonces llevó una vida de constantes viajes, fundando una tras otra diversas casas reformadas, luchando contra todos los obstáculos que le salían al paso unidos a la escasez de dinero. Además, fue el instrumento para iniciar la reforma de los hombres, uniéndosele Juan de la Cruz para fundar los frailes descalzos. Teresa tuvo que interrumpir sus fundaciones en 1571, al ser nombrada superiora de su primitivo Convento de la Encarnación, que estaba muy relajado y en el que recibió el encargo de restaurar la disciplina religiosa, tarea difícil, en la que le prestó una considerable ayuda el mismo san Juan de la Cruz, que al año siguiente fue nombrado confesor de la comunidad. Sus tres años de permanencia en la Encarnación fueron un éxito completo y después de haber reformado la comunidad continuó sus nuevas fundacio-

nes. Entre ellas la del convento de Beas, pueblo de Andalucía. Allí conoció a Jerónimo Gracián, un brillante y joven carmelita a quien Teresa estimó en tan alto grado que decidió hacer un voto de obediencia a sus órdenes. La extraordinaria devoción de la ya anciana fundadora hacia este fraile hábil pero algo imprudente, y que estaba muy por debajo tanto de su experiencia como de su santidad, es uno de los aspectos más difícil de explicar en su polifacética personalidad; aunque hay que admitir que Teresa no siempre acertaba en sus juicios. Bajo las órdenes de Gracián emprendió la fundación de la casa de Sevilla, en la que encontró las mayores dificultades.

A finales de 1575 surgieron serios problemas relacionados con la separación de los carmelitas reformados de los de la orden mitigada, pues estos últimos querían suprimir toda la obra de Teresa. La santa apeló al rey de España, y Felipe II nombró una comisión para examinar el caso. Pocos meses después Teresa se trasladó a Toledo donde, por orden de Gracián, continuó escribiendo el *Libro de las Fundaciones,* comenzado tres años antes, en el que cuenta los acontecimientos relacionados con la fundación de sus conventos. A esta obra le siguió su principal tratado místico el *Libro de las moradas* o *Castillo interior,* que escribió en tres meses, completándolo a finales de noviembre de 1577.

Los últimos años de la vida de Teresa estuvieron amargados por las preocupaciones sobre el destino de su reforma, la muerte de sus amigos y parientes y por enfermedades. La orden fue finalmente dividida en 1581 y Gracián elegido provincial de los carmelitas descalzos. Teresa esperaba que le acompañaría en su viaje a Soria para hacer allí una nueva fundación y se sintió profundamente apenada al negarse Gracián a acompañarla. En enero de 1582, sintiéndose ya muy vieja y enferma, emprendió con todo su septuagésima y última

fundación en Burgos. Allí permaneció durante seis meses, organizando el nuevo convento. Murió en Alba de Tormes en su viaje de regreso hacia Ávila.

La doctrina mística de santa Teresa está fundamentada en sus propias experiencias. En el *Castillo interior* describe la vida mística desde sus comienzos hasta las mayores alturas de la unión transformadora. La inmensa contribución que nos aporta Teresa a la doctrina mística, es la descripción detallada de los diversos estadios del desarrollo místico en la persona. Poseía un formidable poder de observación psicológica y lo empleó para darnos una visión extraordinariamente clara de esta evolución que, aunque no sea aplicable en todos sus detalles a todos los demás místicos, no deja por eso de ser verdadera en sus líneas generales.

En su obra principal sobre el tema, Teresa nos presenta el alma como un castillo en el que existen diversas moradas que conducen todas hacia el centro. Fuera del castillo, en la ronda, hay sabandijas y culebras que representan las distracciones humanas y los pecados. Algunos de estas alimañas se encuentran también en las primeras moradas, las del conocimiento de sí y de la humildad, que son los verdaderos fundamentos de la vida espiritual. Estas moradas conducen a las segundas, en las que el alma comienza a practicar la oración vocal y partiendo de ella la meditación y el recogimiento que con frecuencia pueden ir acompañados de sequedad y dificultades. Estas dificultades se han de soportar con fe si se quiere entrar en las cuartas moradas, que introducen al alma en los primeros estadios de la oración mística, que Teresa llama la oración de quietud. Para hacer ver en qué se distingue ésta de los efectos de la meditación, Teresa usa la comparación de los diversos modos cómo puede la pila de una fuente llenarse de agua, su elemento favorito. En la meditación, el agua de la

suavidad y la satisfacción espiritual es trasportada por diversos conductos, edificados por el esfuerzo humano, hasta que llega al alma; mientras que en la oración de quietud «viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y... produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos». Esta oración ya une al hombre directamente con Dios, pero no lo hace todavía de una manera perfecta, porque sólo la voluntad descansa pacíficamente en Dios, mientras que las otras facultades del alma, especialmente la razón y la imaginación, con frecuencia quedan libres para moverse a su antojo. En opinión de santa Teresa son muchos los contemplativos que alcanzan este estado pero que no suben más arriba, porque no están lo bastante despejados de todas las cosas. Pero si son bastante generosos como para entregarse completamente a Dios, llegarán a lo que Teresa llama la «oración de unión». Esta oración está descrita en las quintas moradas: «Fija Dios a sí mismo en lo interior de aquel alma de manera que cuando torna en sí, en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella.» Esta oración dura muy poco tiempo, alrededor de media hora, pero durante este tiempo el hombre está totalmente muerto al mundo, quedando todas sus facultades y sentidos como dormidos. Teresa describe al contemplativo que ha alcanzado este grado de oración utilizando la comparación del gusano de seda que va hilando su capullo manteniéndose él encerrado dentro, hasta que es transformado en «una mariposica blanca, muy graciosa»: «Oh grandeza de Dios —exclama Teresa—, y cuál sale un alma de aquí de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con él... Hanle nacido alas, ¿cómo se ha de contentar, pudiendo volar, de andar paso a paso?»

Compara también esta unión con una pareja antes de los desposorios, que se encuentran a menudo para mejor cono-

cerse. Es, pues un grado intermediario al que le ha de seguir en las sextas moradas el estado del desposorio. Este estado lo describe con gran amplitud, porque en él ocurren la mayoría de los fenómenos que ordinariamente se asocian con la vida mística, como trances, visiones, locuciones y demás. La oración característica de este estado es la oración de éxtasis, que es una forma intensificada de la oración anterior de unión. Mientras dura el éxtasis cesan completamente todas las actividades normales humanas: no se puede hablar, el cuerpo se pone frío y como sin vida; de ahí que Teresa diga que «no dura mucho este tan gran éxtasis», pero que «acaece, aunque se quita, quedarse la voluntad tan embebida y el entendimiento tan enajenado, y durar así día, y aun días que parece no es capaz para entender en cosa que no sea para despertar la voluntad a amar, y ella se está harto despierta para esto y dormida para arrostrar a asirse a ninguna criatura». Durante este tiempo se han de soportar grandes sufrimientos tanto naturales como sobrenaturales, que pueden causar una gran angustia y hasta hacer que el místico grite de dolor. A este propósito habla Teresa de la «herida de amor», producida por el intenso deseo de Dios, lo mismo que de los otros diversos fenómenos que acompañan a este estado. Distingue, entre otras cosas, entre las visiones imaginarias y las intelectuales, siendo estas últimas directamente impresas en el entendimiento, y entre el éxtasis y lo que ella llama «el vuelo del espíritu». De él dice Teresa que «es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo».

Todos estos fenómenos, junto con los sufrimientos que les acompañan, preparan al místico para el estadio final, el «matrimonio espiritual», descrito en las séptimas moradas, las habitaciones más íntimas, el lugar en que habita el rey divino. En estas moradas «quiere ya nuestro buen Dios quitarla las

escamas de los ojos» del alma, dándole una visión intelectual en la que la Santísima Trinidad se le manifiesta. «Aquí se le comunican todas tres Personas, y la hablan y la dan a entender aquellas palabras que dice el Evangelio que dijo el Señor: que vendría él y el Padre y el Espíritu Santo a morar con el alma.» Este estado no es transitorio como el de los desposorios espirituales, sino que aquí «el alma sabe siempre que está experimentando su compañía». Es un estado de gran paz porque han cesado aquellos violentos arrebatos y éxtasis, que realmente son signos de la debilidad de nuestra alma que no puede soportar la presencia divina, «porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro». No puede haber ningún grado superior en esta vida, porque es el último grado anterior a la visión directa de Dios en el cielo.

San Juan de la Cruz

San Juan de la Cruz (1542-1591) fue proclamado doctor de la Iglesia en 1926. Este título se le concedió por su enseñanza mística que, como la de santa Teresa, tiene por fundamento su propia experiencia personal, pero rigurosamente expuesta y sistematizada por su preparación teológica. Su nombre en el siglo era Juan de Yepes, nacido en la villa de Hontiveros de la provincia de Ávila. Su padre murió cuando Juan tenía siete años, y su madre, que se ganaba la vida tejiendo, se trasladó con Juan y otros dos hijos a Medina del Campo. Habiendo emprendido diversos negocios sin éxito, entró Juan en el colegio de la doctrina para niños, en donde hizo tales progresos que atrajo la atención de un rico negociante retirado que era entonces guardián del hospital; éste tomó a su cargo la educación del niño con tal que Juan ayudase en el

hospital. Y así pudo asistir desde 1556 a 1562 a las clases en el colegio de los jesuitas. En 1563 entró en el convento de los carmelitas en Medina. Al año siguiente se le envió a estudiar a la famosa universidad de Salamanca. Se ordenó de sacerdote en 1567.

Ese mismo año se encontró por primera vez con santa Teresa, que estaba precisamente entonces buscando algunos padres carmelitas aptos para extender su obra de reforma entre los hombres. En aquella época Juan estaba considerando el abandonar la orden del Carmen para entrar en la más austera de la Cartuja. Se unió a la Reforma y en 1568 junto con otro padre más anciano, fray Antonio, se trasladó a una desvencijada casa de Duruelo, pueblecito cerca de Ávila, donde llevaban una vida de extrema austeridad. Además de recitar el Oficio Divino y dedicar largas horas a la oración contemplativa iban por los alrededores predicando y oyendo confesiones. La santidad de sus vidas produjo una gran impresión y pronto recibieron ofertas de fundar nuevas y mejores casas a la vez que se les juntaban nuevos novicios. En 1570 se trasladaron a Mancera y de allí a Pastrana, donde Juan desempeñó el oficio de maestro de novicios. Al año siguiente la nueva rama de la orden abrió una casa de estudios en la universidad de Alcalá, de la que fue nombrado superior durante un tiempo antes de trasladarse a Ávila como confesor del convento de la Encarnación. Allí vivió con otro fraile en una casa pequeña junto al convento, durante cinco años, de 1572 a 1577. Durante algunos de estos años santa Teresa fue superiora del convento. La santa admiraba profundamente a san Juan, y la profunda espiritualidad de éste se contagió a las monjas, que hasta entonces vivían con una cierta laxitud.

Su permanencia en Ávila tuvo un final abrupto por las dificultades que surgieron entre los carmelitas de la antigua

observancia y los descalzos reformados. Los primeros intentaron persuadir a Juan y a otros muchos reformados que volvieran a unirse con ellos. Ante su negativa emplearon la violencia. Raptaron por la fuerza a Juan en la noche del 3 de diciembre de 1577 y se lo llevaron a su monasterio de Ávila, donde fue azotado y maltratado de mil maneras, obligándole a vestir el antiguo hábito. De allí se le trasladó a Toledo, y le pusieron ante la alternativa de abandonar la Reforma con la promesa de un alto cargo en la orden, o ser castigado severamente por su negativa. Juan eligió lo segundo. Se le encarceló en una estrecha y oscura celda, dándole para comer únicamente pan y agua y a veces un poco de pescado salado. Se le azotaba frecuentemente, y como no se le permitía cambiar de vestido, el hábito ensangrentado se le pegaba a la piel. Estas torturas físicas se agravaron con el tormento mental, porque se le hizo creer que la Reforma había fracasado, no teniendo ningún medio de saber lo que ocurría a sus amigos.

Pero este período de intenso sufrimiento físico y espiritual fue inmensamente provechoso. Porque en la celda de su prisión de Toledo escribió san Juan sus primeros grandes poemas místicos en un papel que se le permitió tener, el de la noche de la fe («Qué bien sé yo la fonte que mana y corre») y las treinta primeras estrofas del *Cántico espiritual*.

Después de cinco meses de intensos sufrimientos se cambió el guarda de la prisión de Juan, y el nuevo guardián se horrorizó por el pésimo estado de salud de su prisionero y le permitió una mayor libertad. Los azotes se hicieron también más raros. Sin embargo, ni siquiera se le permitió decir misa el día de la Asunción. Entonces san Juan consideró la posibilidad de escaparse y en la noche del 16 de agosto de 1578, o porque se había dejado abierta la puerta de su celda o porque él mismo había forzado la cerradura, se encaramó a una

ventana, desde allí se descolgó al suelo utilizando las sábanas de su cama, y a todo correr se dirigió al convento de monjas descalzas de la ciudad.

Después de esta fuga se fue a Andalucía, donde primero asistió a un capítulo de los descalzos y después fue a reponerse a la casa de los carmelitas en monte Calvario. En su viaje se detuvo unos días con las monjas de Beas, a las que recitó sus poemas. Parece que fue la petición que éstas le hicieron de que los interpretase lo que le sugirió sus famosos comentarios sobre los poemas, que comenzó durante los ocho meses que permaneció en Monte Calvario. De allí fue como rector de la casa de estudios de los carmelitas en Baeza, lugar que, con ser él tan fácil de contentar, le disgustaba profundamente, porque detestaba a los andaluces. Allí permaneció durante dos años y se le destinó como prior del convento de Los Mártires, cerca de Granada, en donde permaneció con algunas interrupciones durante seis años. En Granada se había fundado un convento de monjas carmelitas de las que era superiora Ana de Jesús, quien le pidió a Juan un comentario sobre el *Cántico espiritual*. En Los Mártires escribió este comentario, junto con *La llama de amor viva* y algunas partes de la *Subida al monte Carmelo* y la *Noche oscura*.

Los últimos años de la vida del santo se vieron oscurecidos por las amargas controversias que surgieron dentro de la misma reforma teresiana. Fue nombrado vicario provincial de Andalucía, oficio que obligaba a continuos viajes, y en 1587 prior de Granada. Al año siguiente, durante el primer capítulo general de los carmelitas descalzos en Madrid se le designó como prior de la casa de Segovia y miembro de la Consulta, la máxima autoridad de la orden después del vicario general, que era Nicolás Doria, una personalidad realmente excepcional. Todos estos cargos le dejaban muy poco tiempo

no sólo para escribir sino incluso para dedicarse a la contemplación, de manera que Juan se lamentaba en una carta a una de sus hijas espirituales: «mi alma se siente muy alejada». Pero fue relevado de todos sus cargos en el capítulo general del mes de junio de 1591, porque protestó contra el propósito de Doria de revocar las constituciones de santa Teresa de 1581. Se le envió como simple fraile a la pobre e insignificante casa de La Peñuela, muy contento de poderse dedicar completamente a la soledad y la oración. Mientras tanto, los adversarios que tenía en la orden levantaron una calumniosa y solapada campaña contra él, acusándole de conducta escandalosa y amenazándole incluso de privarle de sus hábitos. Cuando uno de sus amigos le informó de ello, Juan le contestó con mucha calma que «el hábito no me lo pueden quitar sino por incorregible o inobediente, y yo estoy muy aparejado para enmendarme en todo lo que hubiere errado y para obedecer en cualquiera penitencia que me dieren».

En septiembre de 1591 cayó enfermo de erisipelas en los pies, y como no había médico en La Peñuela que lo pudiese atender, se le envió a la casa que tenía la orden en Úbeda. El prior de la casa había sido reprendido por Juan cuando era su superior y ahora se vengó prohibiéndole recibir visitas y no permitiendo que se le dieran los cuidados requeridos. Estos malos tratos terminaron cuando un amigo de Juan informó a su antiguo amigo fray Antonio, provincial entonces de Andalucía, quien personalmente fue a Úbeda y dio las más estrictas órdenes de que se hiciera todo lo posible por el paciente. Pero a pesar de todo este cuidado y de las penosas operaciones a las que se sometió, las erisipelas se extendieron por sus piernas y a medianoche del 14 de diciembre de 1591 moría Juan diciendo a sus hermanos que iba a «cantar maitines en el cielo».

La doctrina mística de san Juan de la Cruz está contenida en las poesías y en los tratados antes mencionados. Se le ha llamado el místico de los místicos, y escribe ante todo para guiar a los que están llamados a las alturas de la unión con Dios, simbolizada en la subida del monte Carmelo. Para alcanzarlo, el hombre ha de abandonar no solamente todo lo que le liga al mundo de los sentidos, sino también cualquier cosa que no conduzca directamente a esta unión. Así entra en la «noche oscura de los sentidos», en la que desaparece todo lo que antes estimaba, de tal manera que se verá libre no solamente del pecado, tanto mortal como venial, sino hasta de las más ligeras imperfecciones y de todo apego a las criaturas, por inocente que sea, apego que compara con el cordel con el que se mantiene cautivo un pájaro. No importa nada que el cordel sea fuerte o fino: es un mal para el pájaro, en cuanto le impide volar. San Juan sienta unos principios fundamentales que el novicio en la vida contemplativa ha de seguir si quiere progresar en ella. Debe esforzarse siempre por elegir no lo más fácil, sino lo más difícil, no lo agradable, sino lo repulsivo; no lo confortable, sino lo doloroso; no lo mejor entre las cosas de la tierra, sino lo peor. Todo esto suena muy negativo, pero sólo se trata de una preparación para algo que es totalmente positivo. Porque no queriendo poseer nada, el hombre llegará a poseerlo todo, y no deseando conocer nada, lo conocerá todo. Porque las terribles renuncias de san Juan están dirigidas únicamente a alcanzar la plenitud de la vida mística, no son más que medios y no un fin en sí mismas.

Estas renuncias no se han de aplicar sólo a las atracciones mundanas, sino también a los fenómenos de la vida espiritual tales como visiones, locuciones y demás que santa Teresa describe con todos los detalles. San Juan afirma que ninguno de estos medios conduce directamente a Dios, porque a Dios en

este mundo únicamente se le aprehende por la fe oscura. Y puesto que no conducen a Dios directamente, han de ser del todo descartados. Otros guías espirituales se aplican a describir los signos que revelan el origen de estos fenómenos, si vienen de Dios, del demonio o de la propia naturaleza humana. San Juan no se preocupa lo más mínimo de ellos. Le avisa simplemente al contemplativo que no se fije en tales fenómenos, sino que los olvide en cuanto sea posible. Porque si proceden de Dios, en cualquier caso producirán sus efectos, pero si proceden de cualquier otra fuente, únicamente podrán llevarlo a peligrosas ilusiones. El mismo criterio aplica a las revelaciones privadas, que suelen ser tan apreciadas no sólo por los que las reciben sino también por sus confesores y por el público en general. Con respecto a ellas dice san Juan que el alma tiene su razón natural y la doctrina y la ley del Evangelio, que son muy suficientes para su dirección, y no hay dificultad o necesidad que no pueda ser resuelta y remediada por estos medios.

El Doctor del misticismo ha ido más lejos que cualquier otro maestro espiritual en su desconfianza ante los fenómenos extraordinarios. Los rechaza todos, porque únicamente pueden ser obstáculos para la perfecta unión del alma con Dios, a la que quiere dirigir a sus lectores. La purificación necesaria para esta unión es obra del mismo Dios, descrita otra vez bajo la imagen de la noche, pero ya no se trata de la noche de los sentidos sino de la «noche del espíritu», que es todavía más penosa que la noche primera. En esta noche, en la que Dios asalta al alma para renovarla y divinizarla, el hombre se siente totalmente abandonado, tanto por Dios como por sus semejantes, y entra más profundamente en un penoso reconocimiento de su propia maldad. Se siente por completo aniquilado y vive en una angustia que anticipa los sufrimientos del purga-

torio, incapaz con frecuencia no solamente de atender a su oración sino ni siquiera de cumplir sus deberes normales. Cuanto más elevado es el grado al que Dios quiere conducir al alma, tanto más penosa es esta purificación, que normalmente dura varios años. Pero todos estos sufrimientos se olvidan, cuando finalmente Dios conduce al alma a las alegrías de la unión mística.

Este estado lo describe san Juan en el *Cántico espiritual* y en la *Llama de amor viva*, empleando, como muchos místicos anteriores, las imágenes del Cantar de los cantares. Comienza su descripción con las «llagas espirituales de amor» que el alma ha recibido de su Esposo, que hacen que lo busque más ardientemente, practicando todas las virtudes en grado eminente. Cuanto más profundamente herida se siente el alma tanto mayor es su dicha, porque en el amor místico el dolor y el gozo van íntimamente unidos. En este estado la unión del alma con Dios no es aún permanente. Se hace más completa cuando Dios llama al alma a «lo que es llamado el desposorio espiritual con el Verbo, el Hijo de Dios». Es la hora del amanecer, pasada ya la noche, y el alma-esposa recibe un maravilloso conocimiento de las cosas divinas y es confirmada en el amor. Sin embargo, ni siquiera entonces llega a su perfección la vida mística, porque a veces Dios todavía abandona al alma, y ésta ocasionalmente se siente turbada por los sentidos o por las tentaciones del demonio.

Estas imperfecciones desaparecerán en el siguiente estadio, el llamado matrimonio espiritual. Este estado lleva consigo una total transformación del alma en Dios (por gracia, no por naturaleza), cuando ambos se comunican todas sus posesiones en la consumación de la unión de amor, cuando el alma se deifica y se hace Dios por participación, en cuanto es posible en esta vida. Es el antiguo concepto de la deificación en el

contexto de una descripción psicológica de la vida unitiva. Este último estado de la vida mística lo presenta san Juan de la Cruz en el arrebatado lenguaje de un místico que es a la vez teólogo y poeta. Es un estado de perfecta alegría, en el que todas las potencias del alma están plenamente ocupadas: porque el entendimiento bebe sabiduría y conocimiento, la voluntad aspira amor, y la memoria se regocija en el sentido de la gloria. El hombre ahora se siente conscientemente unido a la divina Trinidad en la más profunda substancia de su alma, «donde no puede entrar ni el demonio, ni el mundo, ni ningún sentido», mientras que su comprensión está divinamente iluminada por la sabiduría del Hijo, la voluntad es consolada por el Espíritu Santo, y el Padre con su poder absorbe al alma en el abrazo de su suavidad. En este estado el alma habitualmente es consciente de ser la morada de Dios, quien está «durmiendo en este abrazo con la esposa», aunque en raras ocasiones Dios también «se despierta», y entonces «el alma es consciente de un extraordinario deleite en el aspirar del Espíritu Santo en Dios», que es una anticipación de la vida eterna, en donde este «aspirar», que comunica a la vez el conocimiento y el amor, será continuo.

Con san Juan de la Cruz hemos alcanzado las cumbres más elevadas de la teología mística occidental; acercarse al siglo XVII será como descender de estos aires rarificados que rodean las alturas del monte Carmelo hacia las cordilleras más bajas del panorama místico.

XIII

ÉPOCA DE DECADENCIA

Aunque el siglo XVII presenta algunos místicos de importancia y algunos importantes tratados de teología mística, este siglo, y todavía más el siguiente, caracterizado por el racionalismo y la «ilustración», son épocas de decadencia. La originalidad y el impulso místico de Catalina de Siena o Teresa de Jesús, y la penetración teológica y psicológica de san Juan de la Cruz ya no se encontrarán en sus sucesores.

San Francisco de Sales

La importancia de san Francisco de Sales (1567-1622) está principalmente en la síntesis que realizó entre la espiritualidad de los carmelitas y los jesuitas, que él, si se nos permite hablar así, soldó en un sistema propio. Era el mayor de diez hijos nacidos de Francisco y Francisca de Boisy, en el castillo de Sales, en Savoya. Su educación estuvo al cuidado del capellán del castillo, que le acompañaba en todos sus viajes y que más tarde fue canónigo de Ginebra. De 1584 a 1588 Francisco estudió en Clermont bajo la dirección de los jesuitas. Allí sufrió una violentísima tentación de desesperación, que duró varias semanas (a partir de diciembre de 1586), y final-

mente superó por un acto de completa sumisión a la voluntad de Dios; esta experiencia influyó en toda su doctrina posterior. En 1588 se trasladó a Padua para estudiar leyes en deferencia a la voluntad de su padre, pero también teología, regresando a Savoya en 1592. Por aquel tiempo ya había decidido hacerse sacerdote. Fue ordenado al año siguiente y nombrado preboste de Ginebra. Como tal se dedicó a la conversión del Chablais, que se había pasado al calvinismo al ser anexionado por el cantón de Berna, pero que había vuelto a Savoya en 1593. Francisco realizó muchas conversiones, con frecuencia arriesgando su propia vida.

En 1597, se le nombró coadjutor del obispo de Ginebra, al que sucedió en 1602.

Los años siguientes los ocupó en sus deberes episcopales; pero se le buscaba también sobre todo como director espiritual. En 1604 se entrevistó con Juana de Chantal, junto con la cual fundó la orden de la Visitación (1610). Durante muchos años había seguido la forma ignaciana de meditación, pero dos años antes de encontrarse con Juana de Chantal había conocido a Madame Acarie, introductora de las carmelitas descalzas en Francia. A través de ella conoció las obras de santa Teresa de Jesús y su doctrina sobre la oración mística, a la que al principio miró con cierta suspicacia. A su propia orden de la Visitación la concebía también como principalmente contemplativa, pero adaptada a las mujeres no bastante fuertes como para abrazar las austeridades de las carmelitas o de las clarisas. Tampoco quería que fueran de estricta clausura, sino que pudieran salir a visitar a los enfermos y hacer otras obras de caridad. En 1616, sin embargo, accedió a los propósitos del arzobispo de Lyón y fundó las Visitandinas como orden totalmente contemplativa y de estricta clausura, y así fueron aprobadas por el papa en 1618.

Durante sus años de episcopado Francisco de Sales escribió sus dos obras más importantes, la *Introducción a la vida devota* (1608, la última edición aumentada y revisada por él mismo en 1619) y el *Tratado del amor de Dios* (1616). La primera está dedicada especialmente a las personas que viven en el mundo. No trata de mística, sino que da muchos consejos prácticos sobre la manera de comportarse, y enseña una forma de meditación simple. El *Tratado*, en cambio, contiene su teología de la vida mística. La doctrina de san Francisco de Sales está centrada en el amor de Dios, cuya respuesta humana podría resumirse en el lema de su propia vida, que es también el de la Visitación: «No pedir nada y no rechazar nada.» Lo amplifica en su doctrina sobre la «santa indiferencia» y la obediencia religiosa. San Ignacio había comparado la obediencia que se pedía de sus hijos a la de «un cadáver»; san Francisco de Sales emplea la imagen de la estatua. Desea que sus hijas sean como estatuas, que si el escultor deja en un rincón, permanecen allí por ninguna otra razón que la voluntad de su autor. Las estatuas están contentas de estar en donde el escultor quiere que estén, aunque no vuelva a poner la vista en ellas. Esta indiferencia es especialmente necesaria en los períodos de sequedad, en los que el contemplativo se siente abandonado por Dios. Porque la sede de la vida mística no está en las emociones, sino en lo que san Francisco de Sales llama «la fina punta de la voluntad», que corresponde a la medieval centella o ciudadela del alma. Esta vida se describe de manera algo diferente a como hacen los dos grandes místicos españoles. Según san Francisco de Sales existen también diversos grados de oración, pero no los explica tan claramente. Aplica el término «místico» también a la meditación, a la que llama «nada más que una rumiación mística... a fin de encontrar motivos para el amor». A ésta le sucede la

contemplación, definida como «una atención amorosa, simple y permanente del espíritu a las cosas divinas», porque «la meditación es la madre del amor, pero la contemplación es su hija».

En los grados superiores san Francisco habla de «licuefacción», en la que el alma «se deja ir y vuela hacia lo que ama... Este volar del alma hacia Dios es un verdadero éxtasis por el que el alma está toda ella fuera de su ser natural, toda absorta en Dios.» Sin embargo, el contemplativo no puede amar a Dios tanto como quisiera, y este deseo insatisfecho produce en él la «herida del amor». Santa Teresa también emplea este término; pero aquí aparece, como en el sentido del éxtasis y luego en la descripción del rapto, una sutil diferencia entre las concepciones de san Francisco y las de la carmelita. Porque en santa Teresa la herida del amor es producida por una verdadera experiencia mística que sólo tiene lugar en el pleno estado extático, mientras que en la descripción de san Francisco de Sales es más bien un acontecimiento psicológico, un sentimiento subjetivo de frustración en el alma que desea amar a Dios más de lo que es capaz de hacer efectivamente.

Más adelante este amor irá creciendo, y san Francisco lo describirá como un «éxtasis» por el que «nos salimos y permanecemos fuera y sobre nosotros mismos para unirnos con Dios». Con frecuencia se produce por la admiración del entendimiento, al que Dios le muestra «las cosas celestiales». Nos encontramos ante un clima mucho más moderado, por así decir, que el de la encendida pasión de los carmelitas españoles. Además, las facultades humanas son más activas. Donde san Juan de la Cruz habla, por ejemplo, del entendimiento que bebe el conocimiento sobrenatural, san Francisco de Sales escribe sobre su «aplicación» a las cosas celestiales.

Donde santa Teresa escribe que Dios se comunica a sí mismo al alma, el santo francés dice: «nosotros... nos unimos con Dios». En los místicos españoles Dios arrebata al hombre, que está pasivo bajo el impacto de su presencia, mientras que en san Francisco el hombre conserva un uso mucho más pleno de sus facultades.

Por otra parte, según san Francisco, la pasividad humana está mucho más desarrollada en su concepción de la «santa indiferencia». Porque en el pleno desarrollo de la vida mística esa indiferencia debe extenderse hasta a la propia salvación, y así llega san Francisco a la imposible exigencia de que el corazón del verdadero indiferente prefiere antes «amar el infierno con la voluntad de Dios que el cielo sin ella», y dice finalmente, «para imaginar lo imposible», como él mismo admite, que si el indiferente «supiera que su condenación podría ser algo más agradable a Dios que su salvación, debería abandonar su salvación y correr hacia su condenación». En este aspecto la doctrina de san Francisco sobre la santa indiferencia parece pasarse de raya. Porque la vida mística es una vida de amor, y el amor necesariamente desea la unión con su objeto. En la doctrina de los místicos anteriores la indiferencia se extiende a todo lo que no es Dios, pero nunca al mismo Dios, y ciertamente nos podemos preguntar si estas especulaciones sobre «lo imposible» son realmente provechosas, aunque pretendan expresar un deseo de la más extrema generosidad. Con todo, no son más que una expresión de la propia personalidad del santo, que era sutil más que sencillo, como él mismo admite en una carta a Juana de Chantal: «No, yo ciertamente no soy simple, pero por extraño que parezca, tengo un gran deseo de simplicidad.»

Este mismo deseo de simplicidad lo muestra en el empleo que hace de la imagen de la niñez, cuando avisa al místi-

co que se abandone en Dios de la misma manera que el niño se esconde en los brazos de su madre, doctrina que ya hemos encontrado en Alfonso Rodríguez y que compartirán otros autores modernos, hasta ser finalmente popularizada por santa Teresa de Lisieux. La influencia de san Francisco de Sales en la espiritualidad posterior ha sido inmensa, porque su doctrina mística es mucho más accesible a la mentalidad moderna, que, como la del obispo de Ginebra, no es una mentalidad simple, sino que nostálgicamente busca la simplicidad.

Luis Lallemant

Luis Lallemant (1587-1635) prosiguió contra viento y marea la tradición mística de los jesuitas. Nacido en Chalons-sur-Marne, fue educado por los jesuitas y entró en su noviciado en Nancy a la edad de dieciocho años. Siguió la carrera normal de un jesuita bien dotado, siendo sucesivamente profesor de lógica, física y metafísica, y posteriormente maestro de novicios e instructor de tercera probación, el período último de formación de los sacerdotes jesuitas. Ocupando este cargo su doctrina mística fue atacada por un cierto número de sus estudiantes, y en 1631 fue relevado de su cargo y enviado a Bourges como prefecto de estudios.

A pesar de sus múltiples obligaciones Lallemant consagraba muchas horas a la oración y recibió gracias místicas. Consideraba la absoluta pureza de conciencia como condición necesaria para la vida mística, que en sí misma está caracterizada por la dirección del Espíritu Santo. Esta pureza de corazón supone el desapego no solamente de todas las criaturas, sino también de la satisfacción que se puede sentir en la oración y de todas las gracias extraordinarias como las visiones. En

este aspecto Lallemant está totalmente de acuerdo con san Juan de la Cruz. Mucho más importantes que estas experiencias son los sacramentos de la Iglesia, las virtudes y los dones del Espíritu Santo. Por lo tanto, Lallemant aconsejaba la confesión frecuente y la sagrada comunión, porque «después de una buena confesión, el hombre recibe dentro de su alma una gran luz para conocer su propio ser interior... Después de una buena comunión el hombre conserva un gusto de Dios y un nuevo vigor para emplearse en su servicio.» Pero la acción de los sacramentos se ha de reforzar con una vida de recogimiento, sin el cual las virtudes no pueden crecer y la actividad pierde su eficacia. Esta doctrina resultaba extraña a muchos de sus correligionarios, que pensaban que el recogimiento podría impedir la actividad apostólica a la que estaba dedicada la orden. Lallemant les respondió que era precisamente todo lo contrario lo que sucedía y que «es cierto que un hombre de oración hace mucho más en un año que otro en toda su vida». Porque para que la actividad exterior sea provechosa ha de estar fundada en las virtudes teologales, especialmente en la fe, y ésta no se robustece por la vida exteriormente ocupada, sino por la oración.

La forma más efectiva de oración es la contemplación, que Lallemant define como «determinada visión simple, libre y penetrante de Dios y de las cosas divinas, que procede del amor y tiende al amor». Desgraciadamente, en aquel tiempo esto solía confundirse con la total inactividad espiritual que entonces enseñaban los quietistas, y de ahí que se le oyera con recelo, mientras que, por el contrario, «la contemplación conduce a las almas a realizar actos heroicos de caridad, de celo, de penitencia y de todas las otras virtudes». Porque abre el alma a la acción del Espíritu Santo, que es el primer motor en la vida espiritual. De ahí que «el fin al que debemos aspi-

rar, escribe Lallemant, sea estar tan totalmente poseídos y gobernados por el Espíritu Santo que únicamente él guíe todas nuestras potencias y sentidos».

El más importante de los dones del Espíritu Santo para la vida mística es el don de la sabiduría, porque ésta nos une más directamente a Dios y nos da un conocimiento de él que está lleno de gozo. Este nuevo conocimiento con frecuencia arrastra al hombre a raptos y éxtasis, pero éstos en realidad son imperfecciones debidas a la humana debilidad, y «en la medida en que el alma se purifica, su espíritu se hace más fuerte y más capaz de soportar las acciones divinas sin emoción o suspensión de los sentidos», enseñanza que está completamente de acuerdo con lo que decían santa Teresa y san Juan de la Cruz. Cuando una persona ha llegado a este grado superior de la vida mística, imitará al mismo Dios en su vida trinitaria, lo que se hará «tanto por la acción del entendimiento, en cuanto que es principio de la persona del Verbo, como por la voluntad, en cuanto que es principio de la Persona del Espíritu Santo... Éste ha de ser nuestro modelo: en primer lugar, debemos tener dentro de nosotros una perfecta vida de continua aplicación de nuestro entendimiento y de nuestra voluntad a Dios. Después podemos salir fuera de nosotros mismos a servir a nuestros prójimos sin perjuicio de nuestra vida interior.»

Aunque la doctrina de Lallemant parezca tan íntimamente relacionada con la de santa Teresa y san Juan de la Cruz, el fin que tiene en vista es algo diferente, de acuerdo con la distinta finalidad de su orden: el jesuita contemplativo no ha de descansar en los gozos del matrimonio místico, sino que los ha de hacer eficaces en su apostolado. Pero Lallemant sostiene que esta actividad sin una íntima unión con Dios es peligrosa para la misma alma. Para preservar la completa integridad

personal y para dar la mayor eficacia a sus obras, el hombre ha de estar íntimamente unido a Dios por medio de la oración mística.

Santa Margarita María

En santa Margarita María Alacoque (1647-1691) convergen las principales corrientes de la espiritualidad del siglo XVII; fue, en efecto, monja de la Visitación de san Francisco de Sales y tuvo por director espiritual al jesuita Claudio de la Colombière. Con todo, su experiencia mística difiere de la doctrina de las dos órdenes, porque está inextricablemente ligada a su propia constitución psicológica anormal, en la que no faltaba un componente neurótico. Esta constitución está analizada por ejemplo por Luis Beirnaert, S.I., en su ensayos en los «Études carmélitaines» *(Le Coeur,* 1950) a propósito del fundamento psicológico de su simbolismo del corazón. Según este autor, las llagas siempre habían ejercido una extraña atracción sobre ella, las chupaba y sorbía las más repugnantes materias. Además, padecía desde hacía tiempo de dolores en el costado, y así su atención podría haber sido atraída cada vez más sobre la llaga en el costado de Cristo.

Ya de niña, Margarita María abandonaba con frecuencia sus juegos y se retiraba a «un rincón escondido» — una de sus expresiones favoritas — donde pudiera entregarse a la oración sin ser observada, porque los familiares con los que vivía su madre no simpatizaban con sus prácticas piadosas. Siendo muchacha padeció una misteriosa enfermedad, que los médicos no supieron cómo tratar, durante la cual Margarita María no pudo ni caminar, ni comer, ni dormir, evidentemente una aguda enfermedad nerviosa. De repente se sintió curada des-

pués de consagrarse enteramente a la Santísima Virgen. Después de una considerable lucha interior entró a los veintitres años en el convento de la Visitación en Paray-le-Monial (centro de Francia), en el mes de junio de 1670. Allí se multiplicaron sus experiencias extraordinarias. El día de su toma de hábitos Cristo le dijo que aquéllos eran sus desposorios espirituales, y durante el retiro de su profesión le reveló, según creyó ella, que a partir de entonces no tendría ningún placer que no estuviera ensombrecido por su Cruz. «Amar y sufrir ciegamente», fue su lema. Ciertamente a través de toda su vida tuvo siempre un extraordinario, aunque no del todo sano, amor al sufrimiento.

Al año siguiente de su profesión religiosa tuvo su primera gran visión sobre el Sagrado Corazón, en la fiesta de san Juan apóstol, como santa Gertrudis. Según su propio relato Cristo la hizo descansar durante varias horas sobre su pecho y le dijo que la había elegido a ella para revelar al mundo su corazón. Cristo puso su corazón en el corazón ardiente de santa Margarita y después lo sacó como una llama encendida y lo puso en su lugar. A partir de ese momento cada primer viernes del mes tenía similares visiones. La segunda gran aparición tuvo efecto probablemente en 1674 y también en un primer viernes. Cristo se le apareció en su gran gloria, «sus cinco llagas brillando como soles, su corazón ardiendo en su pecho abierto». Se lamentó de la negligencia con la que los hombres correspondían a su amor y le pidió que reparase esta negligencia, especificando las devociones de lo que actualmente se conoce como los primeros viernes y la hora santa. A este fin, la misma Margarita debía levantarse todos los jueves por la noche y dedicar una hora de oración desde las once a medianoche para apaciguar la cólera divina y mitigar de alguna manera la amargura que sintió Cristo en el huer-

to de Getsemaní cuando sus apóstoles le abandonaron. Al comunicar estas peticiones a su superiora, la madre de Saumaise, ésta le prohibió que las llevara a efecto, prohibición que estaba de acuerdo con el parecer de algunos teólogos que consideraban ilusorias las experiencias de la vidente. Margarita sufrió mucho por esta oposición, pero le vino la calma cuando en el mes de enero de 1675 visitó al joven jesuita padre De la Colombière, que había sido nombrado superior de la residencia de los jesuitas en Paray-le-Monial. El padre De la Colombière la tranquilizó y le dijo que se abandonara completamente a la voluntad de Dios. Unos meses más tarde recibió otra revelación, la más famosa de todas, con peticiones que ya no se referían a ella sola sino a toda la Iglesia. Ocurrió durante la octava de la fiesta del Corpus Christi, cuando estaba en oración ante el Santísimo. Cristo le mostró una vez más su corazón y le dijo: «Mira este corazón que tanto ha amado a los hombres...», y se lamentaba de que el amor divino, expuesto sobre los altares en el santísimo sacramento, recibiera solamente insultos y blasfemias en pago de su condescendencia. Por lo tanto, debía instituirse la festividad del Sagrado Corazón el viernes siguiente a la octava de Corpus, y ese día se tenía que recibir la sagrada Comunión en reparación por las indignidades a las que se había sometido al santísimo sacramento. Cuando Margarita preguntó cómo podía ella, una insignificante monja, establecer una fiesta en la Iglesia se le contestó que acudiera al padre De la Colombière, que la ayudaría.

Después de esta revelación la vida de Margarita María estuvo dedicada por entero a la propagación de la nueva devoción. Había que recomendar prácticas y oraciones en honor al Sagrado Corazón, proyectar y pintar imágenes, decorar altares y oratorios, escribir cartas. Estamos muy lejos del

misticismo austero de san Juan de la Cruz, que evitaba toda esa preocupación por los signos externos. Dos años después de la gran revelación Cristo le mandó que informara a la comunidad de que ella, Margarita María, había sido elegida como víctima en expiación por sus pecados. No es sorprendente que después de este extraordinario mensaje se la mirara como poseída del demonio y sus compañeras de hábito le echaran agua bendita al encontrarse con ella. Pasó mucho tiempo sin poder apenas comer ni dormir. Sentía un hambre terrible durante su oración, pero tan pronto como entraba en el comedor sentía una violenta aversión a toda comida. En otras ocasiones estuvo tentada de desesperación, temiendo que había sido engañada. Los cargos que le encomendaban en la comunidad le resultaban en extremo desagradables, aunque como maestra de novicias tenía una excelente oportunidad de propagar su devoción al Sagrado Corazón.

La misma Margarita María atribuía sus extraños sufrimientos a su vocación de víctima. Pero aunque no hay que rechazar que hayan existido algunos elementos sobrenaturales en ellos, toda su vida ofrece ciertos rasgos neuróticos que pueden haber contribuido a su desarrollo. El misticismo no es incompatible con el desequilibrio nervioso. Cuando la Iglesia aprobó la devoción al Sagrado Corazón en los términos con que se presentó en las revelaciones de Margarita María, es decir como una devoción reparadora, no lo hizo porque considerase sobrenaturales todos los elementos de sus visiones, sino porque esta devoción, que por otra parte se remonta por lo menos a principios de la edad media (santa Gertrudis), era la más recomendable en una época de racionalismo. Además, fue aprobada setenta y cinco años después de la muerte de Margarita María, y ella misma no fue beatificada hasta 1864 y canonizada en 1920.

La controversia sobre el quietismo

El quietismo es una especie de herejía mística que puede presentarse bajo diversas formas y que no siempre es fácil de distinguir de la auténtica mística. Los alumbrados en España parece que enseñaron una doctrina quietista, pero el nombre generalmente se reserva para determinar una escuela de autores espirituales del siglo XVII, especialmente la del español Miguel de Molinos y el círculo francés de madame de Guyon y el arzobispo Fénelon. En la segunda mitad del siglo XVII el quietismo estuvo de moda, especialmente en los países latinos, España, Francia e Italia. Hasta el mismo san Francisco de Sales pedía a sus monjas contemplativas que se comportaran como una estatua, dejándose mover hacia donde Dios quisiera, indiferentes a todo, hasta a su misma salvación. En el quietismo estas tendencias se exageraron grandemente. Mientras que los genuinos místicos habían restringido la oración «pasiva», en la que ya no actúan el entendimiento y la voluntad humanas, a los grados más elevados de la vida mística, los quietistas defendían que este tipo de oración tenían que practicarla todos los cristianos devotos. Enseñaban que todo cristiano tenía que suprimir todos los pensamientos, todas las consideraciones de cualquier tipo que fueran, cualquier imagen mental, hasta la de Cristo; más aún, no había que hacer ningún esfuerzo consciente hacia la virtud. Porque si el hombre vaciaba completamente su alma y por lo tanto entraba en lo que ellos denominaban contemplación adquirida, camino interior, recogimiento interior y quietud, este acto de «autoaniquilación» era totalmente suficiente. Y a partir de ese momento el que había conseguido esa quietud permanecía en ese estado perfecto, y muchos quietistas defendían que en este estado hasta lo que

era pecado en otros dejaba de serlo en ellos. No es pues sorprendente el que este tipo de doctrina, que rechazaba todo esfuerzo moral y que proclamaba un «misticismo sin lágrimas», encontrara tantos secuaces, ni que la Iglesia lo condenara como doctrina destinada a producir las más indeseables consecuencias.

Miguel de Molinos (m. 1697) fue su más célebre exponente. Había nacido en Muniesa, cerca de Zaragoza en España, y se trasladó a Roma en 1663 después de haber conseguido su título de doctor en teología. Pronto se hizo famoso como confesor muy buscado y como director espiritual, y su influencia creció todavía más al publicar su *Guía espiritual* (1675), en la que defendía la oración completamente pasiva y la indiferencia del alma a su propio destino, que eran las dos ideas más en boga dentro de los círculos espirituales de la época. Tanto los jesuitas como los dominicos atacaron la doctrina expuesta en el libro. Pero los quietistas replicaron con citas tomadas de santa Teresa, san Francisco de Sales y otros muchos autores, y con tanto éxito, que sus adversarios tuvieron que callarse. Pero la situación cambió completamente cuando se hicieron patentes los resultados de la dirección espiritual de Molinos, cuando las monjas y otros cristianos que creían haber alcanzado este estado de perfecta pasividad no querían recitar el oficio divino ni rezar el rosario, abandonaban la confesión y las demás prácticas normales de la vida religiosa, creyendo que ya no podían cometer ningún pecado. En 1685, el Santo Oficio arrestó a Molinos, y dos años más tarde fue condenada su doctrina. Molinos se retractó, a pesar de lo cual fue condenado a prisión perpetua por cargos de inmoralidad. Los documentos en los que se basaban estas acusaciones nunca se han publicado, y como su conducta durante el juicio y aun después estuvo completamente de acuerdo con su propia doc-

trina sobre la perfecta indiferencia, es realmente difícil juzgar hasta qué punto estaba Molinos en buena fe.

Las ideas de Molinos ejercieron una inmensa influencia en la famosa madame Guyon y en su director, el barnabita padre La Combe. Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe (1648-1717) nació en Montargis y parece que sufrió trastornos nerviosos desde muy temprana edad. En 1664 se casó con Jacques Guyon, un hombre enfermo, veintidós años mayor que ella. El matrimonio no fue feliz e incrementó el gusto de Jeanne-Marie por las experiencias espirituales extraordinarias, a las que le animó la duquesa de Béthune-Charost, dama muy influyente que la consideraba como una santa y una mística. Cuatro años después de la muerte de su marido en 1676 madame Guyon abandonó su familia para dedicarse a viajar, llevando sólo consigo a su hija menor. En compañía del padre La Combe recorrió una gran parte de Francia, propagando por todas partes su doctrina sobre la vida interior. Su elocuencia natural y el espiritual encanto que ejercía su persona le hicieron conquistar muchos discípulos, principalmente entre los miembros de la alta sociedad francesa incluyendo al clero. Desde septiembre de 1683 hasta mayo de 1684 sufrió una enfermedad —indudablemente de origen histórico— durante la cual se convenció de que el niño Jesús había tomado completa posesión de ella, de suerte que ello misma ya no existía. Más aún, había aprendido el secreto de la maternidad espiritual y se creyó destinada a engendrar muchísimos «hijos de gracia», entre los cuales se contaba el mismo padre La Combe, con el que pretendía estar místicamente unida de tal manera que ya no podía distinguirlo del mismo Dios ni de sí misma.

No es extraño que este modo de hablar y el hecho de que Madame Guyon y su confesor viajaran siempre juntos, suscitaran rumores sobre la inmoralidad de sus relaciones, que

ella negó siempre con indignación. Estos rumores nunca fueron probados. Pero La Combe fue detenido en 1678 bajo la acusación de propagar las doctrinas de Molinos. El resto de su vida lo pasó en diversas prisiones, y los últimos tres años (murió en 1715) en el asilo para dementes de Charenton. Madame Guyon fue internada en el convento de la Visitación de París de enero a agosto de 1688. Una vez se le hubo absuelto volvió a emprender sus enseñanzas místicas en un círculo aristocrático, cuyo miembro más importante fue Francisco Fénelon (1651-1715, arzobispo de Cambrai desde 1695).

Fénelon, uno de los hijos del marqués de Salignac, fue educado primero por los jesuitas y después en el seminario de san Sulpicio, ordenándose de sacerdote hacia 1675. En 1678 fue nombrado superior de las Catholiques Nouvelles, una comunidad religiosa fundada para ofrecer albergue a las jóvenes convertidas al catolicismo. Poco más tarde entró en contacto con Jacques Bénigne Bossuet, el famoso obispo de Meaux, en cuya diócesis Fénelon predicó frecuentemente. En el año 1687, Fénelon publicó un tratado sobre la educación de las jóvenes, y dos años más tarde fue nombrado tutor del duque de Borgoña, el primogénito de Luis XIV. Parecía tener asegurada una brillante carrera. Pero el año anterior había conocido a madame Guyon, y esta amistad marcó un punto crítico en su vida. Aunque su naturaleza más bien fría y reservada al principio chocó con el entusiasmo de madame Guyon, pronto sucumbió a su influencia, porque creyó que había encontrado en ella la experiencia personal de Dios que él mismo había estado mucho tiempo buscando vanamente. En 1689 se colocó por completo bajo su dirección, y ella le enseñó a aceptar la sequedad que era el estado permanente de su alma en espíritu de completo abandono y de infancia espiritual. Comenzó también a leer las obras espirituales no

sólo de sus contemporáneos, sino también las de los místicos de la edad media y los santos padres. Durante el mismo año (1689), madame de Maintenon, la esposa del rey, introdujo a madame Guyon y a Fénelon en Saint-Cyr, una casa religiosa en la que estaba interesada. Pero muy pronto sus enseñanzas quietistas produjeron desórdenes semejantes a los que produjo Molinos en Roma, y madame de Maintenon se volvió en contra de sus antiguos protegidos. Fénelon buscó una autoridad teológica objetiva para que decidiera el caso y se dirigió a Bossuet. Pero, con gran disgusto suyo, Bossuet, que sabía muy poco de mística, juzgó sus ideas muy severamente, y Fénelon apeló a un examen oficial sobre su doctrina y su moral. Así, entre el mes de julio de 1694 y el mes de marzo de 1695 se celebraron una serie de discusiones en Issy cerca de París, en casa de uno de los miembros de la comisión eclesiástica que se había nombrado para juzgar sobre el caso. Las conversaciones finalizaron con la firma de los treinta y cuatro artículos de Issy firmados por Bossuet, Fénelon y madame Guyon, en los que se condenaba la doctrina quietista de esta última, especialmente la que defendía la supresión de todos los actos explícitos de fe y la total suficiencia del acto continuo de contemplación.

En el mes de julio de 1695, Bossuet consagró a Fénelon como obispo de Cambrai en la capilla de Saint-Cyr, pero muy pronto se suscitó una violenta controversia entre los dos obispos, encendida por la *Explicación de los artículos de Issy,* de Fénelon, por su negativa a aprobar la *Instrucción sobre los estados de oración,* de Bossuet, y por la obra de Fénelon *Explicación de las máximas de los santos sobre la vida interior,* publicada en 1697 y que constaba de cuarenta y cinco artículos en los que se distinguía entre la verdadera y la falsa mística, y centrados en la idea del puro amor. Fueron apro-

bados por numerosos expertos, porque no contenían las doctrinas heréticas del quietismo propiamente dicho. Pero no por eso dejó de continuar la larga y amarga controversia entre Bossuet y Fénelon. Este último apeló a Roma. Pero las intrigas de Luis XIV inspiradas por madame de Maintenon, obtuvieron la condena de veintitrés proposiciones tomadas de las *Máximas,* aunque no se tacharon de «heréticas». Fénelon se sometió y se retiró a su diócesis, pero nunca cambió de opinión con respecto a madame Guyon. Ésta fue encarcelada en 1695, primero en una comunidad religiosa, y a partir de 1696 en la Bastilla. Se la libertó en 1712 y murió cinco años más tarde.

Era ciertamente una persona muy desequilibrada, y su doctrina seudomística, explicada en una serie de voluminosos escritos, especialmente en el *Moyen court et trés facile de faire oraison* («Método breve y fácil de hacer oración») y en *Les torrents spirituels* («Los torrentes espirituales»), fácilmente pueden conducir a las mismas indeseables consecuencias que la de Molinos. Así escribe, por ejemplo, en *Les torrents* sobre las almas que ya han alcanzado el «estado divino» que «ni siquiera las acciones peores, si se veían forzadas a realizarlas [esto es, por una tentación fuerte, que, como enseña madame Guyon, estas almas "perfectas" no tienen por qué resistir] no les pueden comunicar su veneno, pues para ellas yo no existe mal en ninguna cosa, por la esencial unidad que tienen con Dios... de tal manera que esta alma está en una completa ignorancia del mal y como si fuera incapaz de cometerlo». Porque esta alma ya no existe, estando completamente perdida en Dios, «y el que no existe no puede pecar».

Es evidente que esta doctrina, presentada como experiencia mística, no puede menos que desacreditar el verdadero misticismo. Por lo que no es de admirar que los errores del quietismo, combinados con el racionalismo que se extendió

durante los últimos años del siglo XVII, produjera una atmósfera antimística en el siguiente período.

Esto naturalmente no quiere decir que no existieran místicos en el siglo XVIII. El jesuita Jean-Pierre de Caussade (1675-1751), por ejemplo, había de defender la tradición mística de su orden contra la tendencia antimística de su época. Entró en la Compañía a los dieciocho años, y a partir de 1715 vivió en diversas residencias como predicador. En 1733 se le nombró director de una casa de Ejercicios en Nancy y estuvo en íntimo contacto con las monjas de la Visitación de la misma ciudad, muchas de las cuales se pusieron bajo su dirección espiritual. Sus obras más famosas son sus *Instrucciones espirituales* y el *Abandono a la divina Providencia*. Se puede decir que el término «abandono» resume toda su doctrina mística. El fundamento de esta doctrina está en la soberana majestad de Dios, exaltada en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, y en su infinita bondad, que se muestra a las claras en cuanto el hombre se le entrega completamente.

Ahora bien, puesto que abandono significa confianza en Dios en todas las cosas, y los hombres son criaturas que viven en el tiempo, únicamente se puede practicar un momento después de otro. De ahí que el momento presente se convierta en el concepto central en la doctrina del padre De Caussade, y lo llame «un embajador que nos declara las órdenes de Dios». Y, por lo tanto, el momento presente adquiere un significado casi sacramental, y si nos entregamos completamente a la voluntad de Dios en todos los acontecimientos de nuestra vida, «cada uno de los momentos de nuestra vida es una especie de comunión con el amor divino y... producirá en nuestras almas tanto fruto como aquel en el que recibimos el cuerpo y la sangre del Hijo de Dios». Esta fe se perfecciona en el «estado de abandono» que conduce a la pasividad de la vida mística

y así se hace pura. Como san Juan de la Cruz, De Caussade lo compara a la noche oscura, a través de la cual el hombre es introducido en el verdadero centro de su alma, gobernado sólo por la voluntad de Dios y en profunda paz, aunque sentidos y emociones estén turbados. Estas perturbaciones son inevitables, porque la vida mística no puede desarrollarse sin sufrimientos. En la descripción que nos hace de éstos, De Caussade es, pero, mucho menos dramático que el doctor del Carmelo. Insiste en la debilidad del hombre bajo la mano de Dios: «No hay nada que puedan hacer o sufrir si no son cosas muy pequeñas y humildes; no hay nada de maravilloso en su existencia; todas las cosas son totalmente ordinarias...»

Al tiempo que el orden feudal de la edad media y la animada era del renacimiento y el barroco se retiraban para dar paso a la nueva edad de la burguesía, cambia también el misticismo y se presenta con colores mucho más sobrios. De hecho, casi dos siglos antes de la aparición de Teresa de Lisieux el director jesuita enseña ya la «infancia espiritual», aunque de una manera mucho más madura que la de la joven carmelita. Este camino significa abandonarnos del todo a la acción de Dios, renunciar a lo que Dios nos pida, nuestras propias ideas, inclinaciones, preferencias, morir por lo tanto una «muerte mística» y hacernos mártires de la divina providencia.

Como representante del tipo tradicional de la mística encontramos a san Pablo de la Cruz (1694-1775), fundador de los pasionistas, que tuvo frecuentes éxtasis y creyó que el mismo hábito de su orden le había sido revelado en una visión intelectual. Pero los místicos en el siglo XVIII son muy pocos y de escasa trascendencia, por lo que este siglo carece de interés para la historia de la mística. La vida mística, como hemos visto, quedó soterrada, en espera de un clima más favorable para surgir otra vez a la superficie.

XIV

LOS TIEMPOS MODERNOS

Un clima más favorable para la mística fue el creado por la aparición del movimiento romántico en Europa. En contraposición con el árido racionalismo del siglo XVIII que no quería admitir ninguna realidad sobrenatural, los románticos insistían en las exigencias del corazón y de la religión, aunque en esta última sobrestimasen a menudo los fenómenos extraordinarios como milagros, visiones y revelaciones. Al mismo tiempo el misticismo comenzó a integrarse en la vida ordinaria de cada día mucho más extensamente que hasta entonces.

Uno de los ejemplos más sobresalientes de esta integración de la mística en la vida ordinaria fue la beata Anna Maria Taigi (1769-1873), una sencilla madre de familia italiana, natural de Siena e hija de un boticario derrochador que se trasladó con toda su familia a Roma cuando Anna tenía seis años. Después de unos años en una escuela conventual donde aprendió a bordar, entró en el servicio doméstico y en 1790 se casó con Doménico Taigi que servía en el palacio Chigi y era mucho mayor que ella. Durante su primer año de matrimonio Anna llevó la vida ordinaria de una joven esposa. Pero después del nacimiento de su primer hijo comenzó a tomar mucho más seriamente su religión. Poco después de esta «conversión» tuvo una visión de la Santísima Virgen, que dijo que su vocación

especial consistía en demostrar al mundo que la santidad podía alcanzarse en cualquier género de vida y sin ninguna extraordinaria austeridad corporal, con la única condición de mortificar la voluntad. Y de esta manera Anna Maria fue introducida en la vida mística, en la que fueron muy frecuentes los fenómenos ordinarios de éxtasis y visiones, especialmente en sus grados primeros, mientras tenía que atender a su creciente y numerosa familia —tuvo tres hijos y cuatro hijas— acosada por la pobreza y un trabajo incesante. Se dice también que tuvo el don de profecía, y frecuentemente la consultaban altas personalidades tales como la madre de Napoleón, madame Letizia, su hermano el cardenal Fesch, e incluso papas como León XII y Gregorio XVI. Como muchos de los otros místicos también tuvo que soportar largos períodos de desolación, en los que se sentía abandonada por Dios, y la malevolencia de sus vecinos y también de algunos sacerdotes, algunos de los cuales hasta pretendieron negarle la sagrada Comunión, porque les parecía imposible que una simple mujer y madre de familia viviera una vida mística tan elevada.

El famoso Cura de Ars, Juan Bautista Vianney (1786-1859), supo combinar también una vida de intensa actividad con las más elevadas experiencias místicas. Se le podría llamar muy bien el místico de la confesión, porque gran parte de su vida la pasó reconciliando a los pecadores con Dios, y sus penitentes dieron testimonio de la iluminación sobrenatural que le descubría los secretos más recónditos de las almas. Aunque era un hombre muy sencillo, que había tenido dificultad en pasar los exámenes previos a la ordenación sacerdotal, su sabiduría atrajo pronto a las multitudes de toda Francia hacia su confesonario, que apenas si le dejaba tiempo para la oración. Sus experiencias místicas, de las que nunca quiso hablar, parece que tuvieron lugar especialmente durante la misa y en la

acción de gracias posterior, cuando permanecía inmóvil en éxtasis, aunque ordinariamente sólo por poco tiempo. Por otra parte, sufrió mucho de sentimientos de desolación y también por los ataques del demonio, aunque los autores modernos han demostrado que muchas de estas experiencias, con extraños fenómenos en los que oía ruidos y golpes, pueden muy bien haber tenido un origen psicológico.

Mientras Juan Bautista María Vianney era un pobre sacerdote rural sobrecargado de actividad externa, Charles de Foucauld (1858-1916), un aristócrata francés, revivía la vida de los padres del desierto. Al principio siguió la carrera militar y luchó en Argelia para dominar una insurrección. Pero a principios de 1882 renunció a su empleo para dedicarse a explorar Marruecos, una empresa muy peligrosa que le valió la medalla de oro de la Sociedad Geográfica francesa en 1885. Un año más tarde, Carlos, ateo hasta entonces, se convirtió por la influencia del abate Huvelin y decidió entrar en una orden religiosa. Después de visitar Tierra Santa entró en enero de 1890 en un monasterio trapense de Francia, y seis meses más tarde se le envió a Akbès en Siria, donde profesó en 1892. Pero la vida trapense no correspondía a sus más profundos deseos: deseaba fundar su propia orden, sin distinción entre los monjes de coro y los hermanos legos. sin oficio divino, y viviendo completamente del trabajo manual. En 1897 abandonó a los trapenses y se fue a Palestina, donde encontró trabajo como sirviente de las pobres clarisas de Nazaret, dedicando muchas horas del día y de la noche a la oración mental. Pero habiendo decidido que serviría mejor a Dios como sacerdote, volvió otra vez a Francia y fue ordenado sacerdote en 1901, pasando la noche anterior a su ordenación en adoración extática ante el santísimo Sacramento. En otoño del mismo año se trasladó a Argel, porque había resuelto dedicarse com-

pletamente a la conversión de África con una vida de continua oración y penitencia. Comenzó a realizar su plan primero en el oasis de Beni Abbès, y a partir de 1905 en las montañas todavía más solitarias del Hoggar y en el oasis de Tamanrasset.

Vestido como un árabe, vivía en una pequeña cabaña, intentando seguir un severo horario de oración y trabajo que sin embargo se veía constantemente interrumpido por la cantidad de gente que acudía a él en busca de ayuda o consejo. Conoció también la noche oscura del espíritu, cuando pareció que todos sus planes iban a quedar en nada y el mismo Dios parecía haberle abandonado. Carlos escribía: «Sequedad y oscuridad: todo es penoso: la sagrada comunión, las oraciones, la contemplación, todo hasta decir Jesús, a quien amo.» Y el mismo día de su muerte, antes de ser herido durante una revuelta de las tribus, había escrito: «No siempre sentimos que amamos, y éste es otro gran sufrimiento.» Es el sufrimiento del místico que no puede vivir siempre en el ardor de su amor. Sin embargo Carlos de Foucauld, este padre del desierto del mundo moderno, había alcanzado las alturas de la mística trinitaria, porque ya había escrito en 1904: «Veo todas las cosas en la luz de la inmensa paz a Dios, de su infinita felicidad, de la inmutable gloria de la bienaventurada y siempre tranquila Trinidad. Todas las cosas se pierden para mí en la felicidad de que Dios es Dios.»

La espiritualidad del Carmelo también se ha renovado en nuestros días, especialmente a través de la inmensa influencia de santa Teresa de Lisieux (1873-1897) y, aunque en menor grado, por medio de Isabel de la Trinidad (1880-1906).

La historia de la corta vida de santa Teresa es bien conocida por todos a través de su autobiografía. Era la hija menor y la más mimada de unos padres devotos, de la clase media. Los estudios de Ida Görres, *The Hidden Face,* y del padre

Étienne Robo, *Two Portraits of St. Teresa of Lisieux,* y otros autores, han demostrado con toda claridad que existía en ella un profundo desequilibrio neurótico, que se patentizó después de la muerte de su madre, cuando Teresa apenas contaba cinco años de edad. Este estado se agravó cuando su hermana Pauline, que había desempeñado las funciones de su madre, entró en el convento de las carmelitas de Lisieux en 1882. Pocas semanas después de este acontecimiento, Teresa comenzó a sentir fuertes dolores de cabeza, ataques de catalepsia y alucinaciones, creyendo incluso que querían envenenarla so pretexto de darle medicinas. Esta «misteriosa» enfermedad se curó repentinamente al ver Teresa una imagen de la Santísima Virgen que le estaba sonriendo, tomando ahora la Virgen María el lugar de su madre y de su hermana Pauline, y colmando así el sentimiento de protección que necesitaba Teresa.

A pesar de todo, continuaron sus intensas reacciones nerviosas, sus dolores de cabeza y su sensibilidad anormal. La menor provocación la hacía deshacerse en lágrimas. Ella misma se percató de su estado en las navidades de 1886, cuando su padre se lamentó con su hermana Céline de que Teresa, que tenía ya catorce años, estuviera todavía esperando como los niños pequeños que le dejaran dulces y juguetes en los zapatos. Céline, temiendo una crisis de llanto, le aconsejó que no se presentara ante su padre hasta haberse calmado. Pero Teresa se dio cuenta súbitamente de su debilidad, y se sobrepuso, tragándose las lágrimas y comportándose como si nada hubiera pasado. Fue su primera gran victoria sobre su sensibilidad anormal, aunque no fuera aún definitiva. Por este tiempo ya había pensado en hacerse carmelita como su hermana Pauline, e incluso había decidido la fecha: las navidades de 1887, cuando todavía no había cumplido los quince años. Los superiores, naturalmente, no la admitieron, y no había ninguna

razón para que no esperase por lo menos un año más, especialmente teniendo en cuenta que su padre había ya sufrido su primer ataque de apoplejía. Sin embargo, durante una peregrinación a Roma, Teresa hizo la conocidísima escena durante la audiencia con el papa León XIII. A pesar de la formal prohibición de dirigirse al Papa, Teresa se arrojó a sus pies, pidiéndole que le permitiera entrar en el Carmelo a los quince años, y la guardia noble tuvo que apartarla a la fuerza. Finalmente, consiguió su propósito, y se le permitió entrar en el mes de abril de 1888. Su vida en el convento fue un prolongado ejercicio de dominio de sí misma, tanto más admirable en una muchacha mimada de quince años, aunque la presencia de sus hermanas se lo hicieran algo más fácil.

La esencia de su espiritualidad es la idea de la «infancia espiritual», lo que ella llamaba su «caminito», y el tremendo éxito que tuvo se explica porque presentaba la vida de perfección como accesible a todos, sin necesidad de extraordinarias penitencias y demás fenómenos. Ciertamente, no ha sido la primera en enseñar esta doctrina. San Francisco de Sales y el padre De Caussade, por sólo citar a dos, ya la habían enseñado. Pero la influencia de Teresa fue tan profunda porque no solamente presentó sus ideas en una forma muy simple y popular, sino porque ella misma, muerta de tuberculosis a la edad de veinticuatro años, fue la personificación de su propia doctrina. Teresa escribió en su autobiografía que ella era «sólo un alma muy pequeña, que sólo podía ofrecer a Dios cosas muy pequeñas». La primera parte de esta afirmación sólo es cierta en el sentido de que no era una extraordinaria personalidad como la gran santa Teresa; pero su fuerza de voluntad y su determinación no fueron ciertamente «pequeñas». La segunda parte ciertamente es verdad en todos los sentidos, excepto en que la vocación carmelita en sí misma no es ninguna «cosa

pequeña». Pero dentro de esta vocación Teresa trabajó en su santidad utilizando sólo cosas muy pequeñas: dominando su irritación cuando escuchaba a una monja que susurraba su rosario, o al encontrar sus pinceles de pintar desordenados porque alguien los había usado; doblando los manteles de las hermanas que se habían olvidado de hacerlo o tratando con especial amabilidad a una hermana que le disgustaba. Y, lo que es más revelador, estos pequeños «actos de virtud», en apariencia insignificantes, le costaban un gran esfuerzo. Por ejemplo, cuando en cierta ocasión se le acusó erróneamente de haber roto un jarro pequeño Teresa aceptó la acusación (dicho sea de paso, ¿cómo es que la monja culpable no reconoció su falta?) pero le resultó tan difícil, que «tuvo necesidad de pensar que todas las cosas terminarían en el juicio final». La hijita mimada de un padre bondadoso, evidentemente, encontró mucha mayor dificultad en estas cosas que otros, pero el hecho de que perseverase en la superación de sus defectos día a día y que gradualmente se esforzase en arrancar con una sonrisa todas las espinas que crecían en su camino, constituye su santidad y la hace accesible a todos, aunque sea difícil.

Pero, en el contexto de este libro, debemos preguntar: ¿Fue realmente una mística? Los autores que han escrito sobre su vida han contestado de los modos más diametralmente opuestos. Todos los signos ordinarios del misticismo, tales como la unión mística y los éxtasis, están ciertamente ausentes de su vida. Más aún, durante el tiempo destinado a la meditación a menudo se sentía tan cansada que se ponía a dormir, pero Teresa no lo consideraba como falta, puesto que «los niños pequeños agradan tanto a sus padres cuando están dormidos que cuando están despiertos», y ella constantemente hablaba de sí misma como de un niño pequeño. Sin embargo, su vida espiritual no estuvo privada de grandes pruebas, ocurriendo

la peor de todas ellas después de su profesión y otra vez unos meses antes de su muerte. Pero según su propia narración parece ser que estas pruebas no fueron más que una superación de sus creencias infantiles. «Jesús —escribe— permitió que mi alma se viera sumergida en la más densa oscuridad, y el pensamiento del cielo, tan dulce para mí, se me convirtió en un tema de lucha y de tormento», y cuando quería «verse aliviada por el recuerdo de la tierra luminosa hacia la que aspiro», no podía pensar en ella. Esto evidentemente no es otra cosa que la imposibilidad que tiene el adulto de volver a la creencia feliz y sin problemas de un cielo poético tal como se les presenta a la imaginación infantil.

Teresa aceptó estos creciente dolores, presentándolos bajo la imagen de Jesús dormido en su barquito. Pero ¿se trata de esas «noches oscuras» de los místicos? Sólo puedo dar una opinión personal, y aun con gran cautela. Como Teresa quería tanto que su doctrina fuera accesible a todos los hombres, me parece que su vida espiritual tampoco alcanzó las alturas de la unión mística, reservadas a una pequeña minoría. Su autobiografía está llena de expresiones como «yo pienso», «me parece», «yo espero», «tengo la impresión»; no es éste ciertamente el lenguaje de los místicos, que recibían pasivamente las inspiraciones divinas y se confesaban incapaces de expresar con el lenguaje humano los misterios que Dios les había revelado. Más bien se trata del modo de hablar de un simple cristiano que tiene que desentrañar por sí mismo todas las consecuencias de su fe, pero que lo hace con una perfecta dependencia de la voluntad divina. Al principio de su vida espiritual, Teresa con frecuencia identificó su voluntad con la voluntad divina; hacia el final llegó a verse cada vez más ligada a la voluntad de Dios, de tal manera que pudo escribir: «Ahora el abandono es mi único guía.» Ésta es la unión de las voluntades

que la gran Teresa de Ávila deseaba para todas sus hijas, en preferencia a todas las otras formas de unión. Sin embargo, no es lo que ordinariamente entendemos por «unión mística», que es un intenso sentimiento y experiencia de la unión de Dios y el hombre en lo más profundo del alma. Mi impresión personal es que, puesto que su vocación consistió precisamente en vivir y en mostrar un camino de perfección que fuera accesible a todos, no se le concedieron estas elevadas gracias de la unión mística, y que ésta fue su gracia especial que hizo de ella la más popular de todas las santas de nuestro tiempo.

Isabel de la Trinidad (1880-1906), aunque todavía no canonizada y mucho menos popular que su contemporánea santa Teresa, fue otro de los grandes exponentes de la moderna espiritualidad carmelita y un complemento de su hermana en religión, mejor conocida que ella. Mientras que Teresa pertenecía a la pequeña burguesía, Isabel Catez descendía de una familia de distinguidos oficiales, y si Teresa estaba inclinada a las lágrimas y a la compasión, Isabel era de un genio violento, aunque también era excepcionalmente sensible. Ella misma asegura que su «conversión» comenzó inmediatamente después de su primera comunión, que hizo a los once años, cuando se decidió resueltamente a luchar contra estas dos faltas. Unos tres años más tarde creyó haber escuchado dentro de su alma la palabra «Carmelo», y poco después hizo voto de virginidad. Pero su madre se opuso inflexiblemente a su vocación religiosa, y, también a diferencia de Teresa, Isabel obedeció. Asistía sin descanso a todas las fiestas y reuniones a las que la llevaba madame Catez, elegantemente vestida y divirtiéndose en ellas. Muchos jóvenes la pidieron en matrimonio, pero no aceptó. Durante las vacaciones viajaba con su familia por los principales lugares de veraneo de Francia y Suiza, haciendo amigos por todas partes, pero sin desistir nunca de su determina-

ción de hacerse carmelita. Su oración se hacía cada vez más contemplativa, y en una de sus visitas al convento de las carmelitas de Dijon, su ciudad natal, consultó sobre su caso al célebre teólogo dominico, padre Vallée. Isabel le dijo que en su oración le gustaba entregarse sin más a la presencia divina que sentía dentro de sí misma. El padre Vallée le aseguró que estaba en buen camino, porque el alma es la morada de la Santísima Trinidad. En 1899 su madre finalmente le permitió entrar en el Carmelo a los veintiún años, aunque todavía tuvo que esperar dos más, durante los cuales se preparó dedicando a la oración el mayor tiempo posible y realizando muchas visitas al convento.

Finalmente entró en el Carmelo en el mes de agosto de 1901 y vistió los hábitos el 8 de diciembre del mismo año. Tomó el nombre de Isabel de la Trinidad y su vida mística se desarrolló a través de una comprensión y experiencia cada vez más profundas de este misterio central de la fe. Este misterio lo unió con el del cuerpo místico de Cristo, que encontró en las cartas de san Pablo, su lectura espiritual favorita. Por esto, aunque pertenecía a una orden contemplativa de estricta clausura, se interesaba profundamente por las necesidades de la Iglesia y por las de las personas con las que mantenía correspondencia. Su mayor deseo era convertirse para Cristo en una «humanidad adicional» *(une humanité de surcroît)* en la que, según las palabras de san Pablo, pudiera llenar lo que faltaba, a su pasión. En su famosa oración a la Trinidad, pide a Dios que nunca la deje sola con su alma, «sino que pueda estar yo siempre allí, totalmente despierta en mi fe, toda en adoración, totalmente dedicada a tu acción creadora». Para Isabel la vida mística no era nada extraordinario, sino una «fe plenamente despierta», por la que se capta completamente la inhabitación de la Trinidad en el alma.

Como Teresa de Lisieux, Isabel murió también joven, a la edad de veintiséis años, de un cáncer de estómago que tuvo que soportar sin ningún alivio de sus atroces dolores. Pero, en vez de quejarse, llamaba a su enfermedad «la enfermedad del amor». «Él es el que trabaja en mí y me consume — escribe Isabel —; yo me entrego y me abandono, feliz de aceptar lo que él quiera hacer.»

A medida que iba avanzando el siglo XIX fueron cada vez más seglares, hombres y mujeres, los que supieron combinar sus experiencias místicas con la vida ordinaria de familia o la vida profesional. Éste es, por ejemplo, el caso de Contardo Ferrini (1859-1902), abogado de fama internacional y a la vez un montañista de primera categoría. La disciplina de un constante trabajo intelectual era para él el sustituto de las penitencias físicas, y trabajo y oración estaban íntimamente conexos. Los que le veían después de comulgar, arrodillado y absorto en Dios, comprendían que su vida espiritual había alcanzado las más elevadas alturas místicas. «Sólo nuestros pies tocan la tierra, escribió en cierta ocasión; nuestra alma ha de estar totalmente absorta en Dios. Esa calma y absorción ininterrumpida ha de ser una imagen del sábado de la Trinidad.» Él mismo nos explica cómo el trabajo ordinario ha de combinarse con una intensa vida de oración: «Hasta en las ocupaciones diarias, escribe Contardo, han de estar presentes las que llamo comunicaciones íntimas entre Dios y su criatura... Esto significa recordar los santos pensamientos de la misa de la mañana, recuerdo que viene a nosotros, consolándonos en el curso de nuestro trabajo diario. Ha de ser como una mirada hacia nuestro Padre en medio de nuestras diarias preocupaciones», porque «el fin de la oración cristiana es nuestra transformación en Jesucristo; esta calma y tranquila absorción debe reflejar la unión con la suprema Trinidad»,

descripción que refleja la mística Trinitaria de los grandes místicos españoles.

Otro profesional, el banquero alemán y miembro del *Landtag* de Prusia, Jerónimo Jaegen (1841-1919), no solamente tuvo él mismo experiencias místicas sino que también escribió tratados sobre la materia. Tomó parte activa en la oposición católica contra el *Kulturkampf* de Bismarck, por la que el canciller prusiano intentaba anular el poder espiritual de la Iglesia sobre sus miembros. Como Contardo Ferrini, Jaegen era un intelectual. En su libro *La vida de la gracia mística* no solamente describe la vida mística en su gradual ascenso hasta la cumbre, sino que incluye también algunas de sus propias experiencias. Explicando la razón por la que él, un seglar, escribía un libro de este estilo, decía que los libros buenos y sólidos sobre la materia estaban la mayor parte de ellos escritos en latín y eran muy difíciles de entender, mientras que los escritos en lengua vernácula solían hacer más mal que bien, «porque acrecientan el deseo de experiencias extraordinarias y de ahí que puedan fácilmente conducir a engaños e ilusiones», pensando probablemente en libros populares como las revelaciones de Anna-Catherine Emmerick y otros. Como profesional y político no podía permitirse una conducta singular o la pobreza en el vestir que suelen asociarse con la santidad y el misticismo, sino que llevó su vida de unión con Dios con las formas exteriores que correspondían a su posición en la sociedad. Porque, según él, el hombre que aspira a la unión mística debe «siempre actuar de acuerdo con los principios de la prudencia cristiana y evitar todas la conducta extravagante y toda falta contra los buenos modales. Todas las cosas a su tiempo: la actividad externa de acuerdo con la posición de cada uno en la vida y la conversación interior con Dios han de progresar pacíficamente unidas, ayudándose mu-

tuamente hasta que las dos alcancen la cumbre. Éste ha de ser el signo más seguro del auténtico misticismo.»

Otro ejemplo de que la vida mística es posible no solamente en las profesiones sino también dentro de un matrimonio feliz y una activa vida social, es Isabel Leseur (1866-1914). Fue una atractiva parisiense, la mayor de cinco hijos, de los que su hermana Juliette, seis años menor, fue su especial favorita. De muchacha Isabel fue muy devota. Guardaba una «regla de vida» en la que la oración, las lecciones de catecismo, y la lucha contra sus faltas desempeñaban una parte muy importante. Su primera comunión, que recibió a la edad de doce años, fue una profunda experiencia espiritual.

Cuando Isabel tenía veintiún años encontró a su futuro marido, Félix Leseur, quien inmediatamente se sintió atraído por su elegancia y belleza. Félix era un periodista político, que había perdido totalmente la fe, y después de su matrimonio en 1889 influyó sobre Isabel en este sentido. La joven pareja llevaba una vida muy mundana, entre reuniones y viajes al extranjero. Después de siete años de matrimonio Isabel abandonó también la práctica de su religión. Pero este período de completa incredulidad no duró mucho tiempo. Su retorno a la Iglesia fue provocado por el libro aparentemente menos apropiado para ella, la conocida *Vida de Jesús* del ateo francés Ernesto Renan. Renan, aunque admira a Jesús como un genio religioso, niega su divinidad y, por lo tanto, sus milagros y su resurrección. El libro de Renan ha destruido la fe de muchos cristianos, pero en cambio reavivó la fe de Isabel Leseur. Porque Isabel argüía que, cualquiera que fuese la verdad sobre el fundador del cristianismo, no podía haber sido nunca esa mezcla absurda de hechos históricos e improbables hipótesis personales que había amasado Renan. Emprendió, pues, un serio estudio sobre los evangelios y la doc-

trina católica, y a los pocos meses no solamente volvió a practicar su fe sino que procuró irla profundizando a través de la oración y la lectura, con gran disgusto de su marido que se vanagloriaba de haber conseguido apartar a su mujer de la Iglesia.

La creciente vida mística de Isabel se edificó sobre fundamentos bien seguros: leyó a san Agustín y a santo Tomás de Aquino, santa Teresa y san Francisco de Sales. En 1903 viajó con su marido a Roma, y allí tuvo una experiencia mística que ella misma describe en su diario: «Sentí en mí misma la presencia viva de Cristo, del mismo Dios, dándome un amor inefable. Su incomparable espíritu habló al mío, y por un momento toda la infinita ternura del Salvador entró en mí. Nunca podrá ser destruida esta huella. En ese inolvidable minuto el Cristo triunfante, el Verbo eterno... tomó posesión de mi alma para toda la eternidad. Me sentí renovada por él hasta lo más profundo.» Dos años más tarde murió su hermana Juliette, a quien tanto quería, pérdida que dejó una permanente herida en su corazón. La sagrada comunión, después de la cual experimentaba a menudo la unión mística con Cristo, era su mayor consuelo; pero muchas veces tenía que privarse de ella por las objeciones de su marido, al que amaba entrañablemente. Cuanto más ahondaba en la vida mística, tanto menos intentaba convertirle por medio de argumentos. Tenía que reconocer su fe por sus frutos y por la serena felicidad de su expresión. En su *Testamento espiritual,* escrito en 1905, nueve años antes de su muerte, Isabel predijo la conversión de su marido, y poco antes de morir predijo también que se haría religioso. Su predicción se cumplió, porque Félix se reconcilió con la Iglesia tres años después de la muerte de Isabel y más tarde entró en los dominicos y se ordenó de sacerdote.

De la misma manera que comenzamos la historia de la mística de la Iglesia con la era de los mártires, vamos también a terminarla con un mártir, pues las persecuciones modernas han producido muchos, aunque en gran parte sean aún desconocidos. Escogemos de entre ellos a uno que no solamente fue un gran místico, sino que también estuvo en íntimo contacto con los problemas industriales y tecnológicos de nuestros días, el franciscano polaco padre Maximiliano Kolbe (1894-1941). Era hijo de una pobre y muy devota familia de tejedores, y fue educado en el seminario menor franciscano de Lwow. Sus temas favoritos fueron las ciencias y las matemáticas. Además, mostró un gran interés en los problemas de la estrategia moderna, las fortificaciones y otros temas similares ordinariamente no asociados con la mística. No es, pues, extraño que a la edad de dieciséis años sintiera que no tenía vocación religiosa y decidiera pedir a sus superiores que le desligaran de sus compromisos. Pero en el momento en que iba a hacerlo, fue a visitarle su madre y le informó de que, como su hijo menor había decidido hacerse sacerdote, ella y su padre podrían ahora realizar su antigua aspiración de entrar también ellos en la vida religiosa. Esto hizo cambiar de idea a Maximiliano. Porque si él no permanecía en el seminario sus padres tendrían que encargarse de él y, por lo tanto, no podrían poner en práctica su deseo de tantos años. Apenas le dejó su madre, pidió a sus superiores que le dieran el hábito franciscano.

En 1912 se le envió a Roma para estudiar su carrera sacerdotal y tres años más tarde recibió su doctorado en Filosofía. Por estos años comenzó a manifestarse en frecuentes hemorragias una hasta entonces latente tuberculosis pulmonar, y tuvo que restringir sus actividades. Dos años más tarde se le ocurrió fundar una Milicia de la Santísima Virgen para contra-

restar el moderno espíritu del ateísmo, que había observado especialmente durante las celebraciones del bicentenario de los francmasones en Roma. En 1918 se ordenó de sacerdote y al año siguiente recibió su título de doctor en teología. Vuelto a Polonia poco después, su salud empeoró y tuvo que pasar un año en un sanatorio, donde convirtió a muchos de los enfermos incrédulos, con los que podía tratar en su mismo terreno puesto que conocía perfectamente las ciencias modernas y la filosofía. Al padre Kolbe le hubiera gustado ver a los católicos en la vanguardia de la vida contemporánea, y lejos de deplorar —como algunos de sus hermanos de religión— la existencia de inventos modernos, como por ejemplo el cine, veía en ellos grandes posibilidades en el servicio del apostolado. A su regreso a Cracovia comenzó a crecer rápidamente su Milicia, y venciendo la oposición de sus mismos hermanos de religión que consideraban que estas actividades no estaban en consonancia con los principios franciscanos, fundó una editorial con el fin de editar una revista para su Milicia y otros libros de literatura religiosa. Reunió a un grupo de trabajadores seglares para la imprenta, a los que formó como hermanos franciscanos, y los trataba de la misma manera que a sus compañeros sacerdotes porque no quería aceptar ninguna distinción de clases: todos ellos eran «hermanos trabajadores en un mundo de trabajo».

En 1926, su salud volvió a decaer y tuvo que retirarse otra vez a un sanatorio durante dieciocho meses. Fue una época de intensos sufrimientos, tanto físicos como espirituales, porque parecía que Dios y la santísima Virgen le habían abandonado y se sentía como una herramienta estropeada e inútil. Más aún, sin su presencia la editorial cayó en graves dificultades, y finalmente decidió volver al trabajo, aunque no estaba completamente restablecido. Bajo su dirección la empresa

volvió a prosperar. La circulación de su revista aumentó a pasos agigantados y en 1930 se trasladó al Japón y comenzó a publicar su revista en Nagasaki. Aunque difícilmente mencionaba sus experiencias místicas, bajo la presión de preguntas persistentes tuvo que admitir que mientras estaba en el Japón tuvo una revelación en la que se le prometió que iría al cielo. Después de pasar dos años en Nagasaki, se trasladó a la India para preparar otra fundación, pero al empeorarse otra vez su salud tuvo que regresar a Polonia y fue nombrado superior de Niepokalanow, la comunidad editorial de seis sacerdotes y más de setecientos hermanos que él mismo había fundado, y que en la actualidad tenía a su cargo un gran número de publicaciones. Pero a pesar del incesante trabajo, tanto él como todos los demás que trabajaban en la casa dedicaban varias horas cada día a la oración y la contemplación, porque el padre Maximiliano afirmaba que Dios no les podía hablar en el ruido y en la excitación. A la vez les preparaba para la guerra, que él sabía que era inminente, insistiéndoles en el poder santificador del sufrimiento y en la gloria del martirio que les abriría el cielo. El mismo fue arrestado por la Gestapo en el mes de enero de 1941, cruelmente maltratado y transportado en mayo al campo de concentración de Auschwitz. Allí fue brutalmente apaleado, pero les dijo a sus compañeros de desgracia que la Virgen inmaculada le había ayudado. Y ciertamente parece imposible que sin una ayuda sobrenatural pudiera sobrevivir a tantos sufrimientos un hombre cuya tuberculosis nunca se había curado realmente. Porque no solamente entregaba con frecuencia a los otros su escasa ración, sino que daba conferencias y oía confesiones en el «sanatorio» de la prisión, al que se le trasladó durante un tiempo para que se recuperase de los malos tratos recibidos.

Poco después de reintegrarse a la rutina normal del campo,

se escapó un prisionero del grupo al que pertenecía el padre Kolbe. Como castigo, un número determinado de prisioneros del campo fue condenado a la horrible muerte de inanición, encerrados en el *bunker* del hambre. Estaban ya alineados los elegidos, cuando uno de ellos comenzó a grandes gritos a llorar por su familia. De repente el padre Kolbe se adelantó y pidió que se le permitiera morir en su lugar, y ante la admiración de todos, los brutales nazis aceptaron su petición. El padre Maximiliano entró con sus compañeros en el *bunker,* confortándolos y rezando con ellos. Pero cuando todos los otros ya habían muerto él todavía estaba vivo y se le tuvo que poner una inyección mortal, que puso fin a todos sus sufrimientos.

Quizá el lector se extrañe de que en estas últimas páginas hayan salido mucho menos éxtasis y visiones que en las anteriores. Parece que la vida mística en nuestros días, aunque existente, esté mucho más escondida que en lo que a veces se llama «edad de la fe». Los éxtasis espectaculares son raros, y con frecuencia la unión mística con Dios se vive tanto en el torbellino del mundo moderno como en los conventos. Porque, como nunca se han cansado de decirnos los grandes místicos, los fenómenos externos no son los aspectos más importantes del verdadero misticismo. Lo que constituye el misticismo en sentido cristiano es la unión experimentada con Dios en lo profundo del alma, y esta unión es posible tanto en el mundo como en el claustro. Como han visto claramente hombres como Thomas Merton, en nuestro tiempo es especialmente necesario contrarrestar el materialismo que impregna todo el mundo occidental, y crear centros de energía en los que pueda recargar sus gastadas baterías espirituales.

BIBLIOGRAFÍA

1. *Ediciones.*

Le livre de la bienheureuse soeur Angèle de Foligno, por P. DONCEUR, Art Catholique, París 1926.

Sainte Angèle de Foligno. Le livre de l'expérience des vrais fidèles. Texto latino y trad. francesa, Droz, París 1927.

Obras completas de san Bernardo, BAC, Madrid.

St. Catherine of Genoa, por CH. BALFOUR y H.D. IRVINE, Sheed and Ward, Nueva York 1946.

Obras de santa Catalina de Siena, El Diálogo, por A. MORTA, BAC, Madrid.

The Cloud of Unknowing and Other Treatises, por J. MCCANN, The Newman Press, Westminster 1952.

Master Eckhart and the Rhineland Mystics, por J. ANCELET-HUSTACHE, Harper and Brothers, Nueva York 1958.

Élisabeth de la Trinité. Écrits spirituels, Seuil, París 1949.

Ch. de Foucauld. Écrits spirituels, De Gigord, París 1957.

Ch. de Foucauld. Nouveaux écrits spirituels, Plon, París 1950.

San Francisco de Asís, Escritos completos, Biografía y Florecillas, BAC, Madrid.

Santa Gertrudis. Insinuations de la divine piété ou la vie et les révélations de Sainte Gertrude, 2 vols., Lecoffre, París 1846.

Walter Hilton, The Scale of Perfection, por E. UNDERHILL, Allenson and Co., Ltd., Londres 1948.

Místicos franciscanos - Camino abreviado del amor divino, por M. LEKEUX, Herder, Barcelona 1961.

Místicos franciscanos españoles, 3 vols., BAC, Madrid.

Julian of Norwich, por R. HUDLESTON, The Newman Press, Westminster 1952.

Juliana de Norwich. Revelaciones del amor de Dios, Balmes, Barcelona 1959.

Obras completas de san Juan de la Cruz, por L. DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, BAC, Madrid.

É. Leseur. Journal, De Gigord, París ^{96}1927.

—, *Lettres sur la souffrance,* De Gigord, París ^{20}1920.

—, *La vie spirituelle,* De Gigord, París ^{21}1922.

Ramon Llull, Obres essencials, 2 vols., Barcelona.

Obras literarias de Ramón Llull, BAC, Madrid.

Mechthild of Magdeburg, The Revelations, Longmans, Green and Co., Inc., Nueva York 1953.

Obras completas de santa Teresa de Jesús, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., BAC, Madrid.

Sainte Thérèse de l'Enfant Jésús. Manuscrits autobiographiques, Carmel de Lisieux, 1957 (hay trad. cast., Ed. Balmes, Barcelona).

Santa Teresa del Niño Jesús, Historia de un alma, Casulleras, Barcelona 1952.

A. Sandreau. Les divines paroles ou ce que le Seigneur a dit a ses intimes, Téqui, París ^{5}1936.

2. *Bibliografía general.*

ABELSON, J., *Jewish Mysticism,* The Macmillan Company, Nueva York 1914.

ARINTERO, J.G., *La evolución mística,* BAC, Madrid.

—, *Cuestiones místicas,* BAC, Madrid.

BALTHASAR, H.U. VON, *Elizabeth of Dijon,* Pantheon Books, Inc., Nueva York 1956.

—, *Teresa de Lisieux,* Herder, Barcelona ^{2}1964.

BAUMGARDT, D., *Great Western Mystics,* Columbia University Press, Nueva York 1961.

BEDOYÈRE, M. DE LA, *Greatest Catherine: The life of Catherine Benincasa, Saint of Siena,* The Bruce Publishing Co., Milwaukee 1947.

—, *The Archbishop and the Lady,* Pantheon Books, Inc., Nueva York 1956.

BERGSON, H., *Las dos fuentes de la moral y la religión,* Emecé, Buenos Aires.

BORDEAUX, H.C., *St. Francis de Sales,* Longmans, Green and Co., Inc., Nueva York 1929.

BRODRICK, J., *The Origin of the Jesuits,* Doubleday and Co., Inc. (Image Books), Garden City, Nueva York 1960.

BURNABY, J., *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine,* Allenson and Co., Ltd., Londres 1960.

BUTLER, C., *Western Mysticism,* E.P. Dutton and Co., Nueva York 1951.

CARMEL DE DIJON, *La servante de Dieu Élisabeth de la Trinité, 1880-1906, Souvenirs,* Ed. St.-Paul, París [95]1946.

CLARK, J.M. *The Great German Mystics,* The Macmillan Company, Nueva York 1949.

CONZE, E., *Buddhism: Its Essence and Development,* Philosophical Library, Inc., Nueva York 1951.

CURTAYNE, A., *St. Catherine of Siena,* Sheed and Ward, Nueva York 1931.

CHADWICK, O., *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism,* Cambridge University Press, Cambridge 1950.

CHAMBERS, P.F., *Julian of Norwich,* Harper and Brothers, Nueva York 1955.

DANIÉLOU, J., *Origène,* Table Ronde, París 1948.

DASGUPTA, S.N., *Hindu Mysticism,* Frederick Ungar Publishing Company, Nueva York 1960.

ÉLIADE, M., *Myths, Dreams and Mysteries,* Harper and Brothers, Nueva York 1960.

FREMANTLE, A., *Protestant Mystics,* Little, Brown and Co., Boston 1964.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Christian Perfection and Contemplation,* B. Herder Book Co., San Luis 1937.

GHÉON, H., *The Secret of St. Margaret Mary,* Sheed and Ward, Nueva York 1937.

GILSON, E., *La théologie mystique de Saint Bernard,* Vrin, París 1947.

GOBRY, Y., *The Nature of Mysticism,* Hawthorn Books, Inc., Nueva York 1964.

GOERRES, I.F., *The Hidden Face* (A Study of St. Therese of Lisieux), Pantheon Books, Inc., Nueva York 1958.

GOODIER, A., *Introduction to the Study of Ascetical and Mystical Theology,* The Bruce Publishing Co., Milwaukee 1946.

GRAEF, H., *The Light and the Rainbow,* The Newman Press, Westminster 1959.

—, *Mystics of Our Times,* Doubleday and Co., Inc., Garden City, Nueva York 1962.

GUENNOU, J., *La costurera mística de París,* Herder, Barcelona 1961.

HAPPOLP, F.C., *Mysticism,* Penguin Books, Inc., Baltimore 1963.

HODGSON, G.E., *English Mystics,* Morehouse Publishing Co., Milwaukee 1922.

HÜGEL, F. VON, *The Mystical Element of Religion as Studied in St. Catherine of Siena and Her Friends,* E.P. Dutton and Co., Nueva York 1909.

HYMA, A., *The Christian Renaissance: A History of the Devotio Moderna,* The Century Company, Nueva York 1924.

JAMES, E.Q., *Prehistoric Religion,* Barnes and Noble, Inc., Nueva York 1961.

JIMÉNEZ DUQUE, B., *Teología de la mística,* BAC, Madrid.

LITTLE, KD., *Francis Fénelon,* Harper and Brothers, Nueva York 1951.

LOSSKY, V., *Mystical Theology of the Eastern Church,* Allenson and Co., Ltd., Londres 1957.

NUGENT, R., *Portrait of the Consecrated Woman in Greek Christian Literature of the First Four Centuries,* Catholic University of America Press, Washington 1941.

OTTO, R., *Mystique d'Orient et Mystique d'Occident,* Pagot, París 1951.

PEERS, E.A., *Spirit of Flame, A Study of St. John of the Cross,* Morehouse-Gorham Co., Inc., Nueva York 1944.

—, *Mother of Carmel, A Portrait of St. Teresa of Avila,* Morehouse-Gorham Co., Inc., Nueva York 1946.

PHILIPON, M.M., *La doctrine spirituelle de soeur Élisabeth de la Trinité,* Desclée de Brouwer, París [5]1947.

—, *Sainte Thérèse de Lisieux, «Une voie toute nouvelle»,* Desclée de Brouwer, París [4]1949.

PISTORIUS, PH.V., *Plotinus and Neoplatonism,* Bowes and Bowes, Ltd., Cambridge 1952.

POULAÎN, A. *Des grâces d'oraison*, Beauchesne, París "1951.

RICE, C., *The Persian Sufis*, Humanities Press, Nueva York 1964.

RICHARDSON, C.C., *The Christianity of Ignatius of Antioch*, Columbia University Press, Nueva York 1935.

ROBO, E., *Two Portraits of St. Teresa of Lisieux*, The Newman Press, Westminster 1957.

SAUDREAU, A., *Mystical Prayer According to St. Francis de Sales*, Benziger Brothers, Inc., Nueva York 1929.

SPENCER, S., *Mysticism in World Religion*, Penguin Books, Inc., Baltimore 1963.

SUZUKI, D.T., *Mysticism: Christian Buddhist*, Harper and Brothers, Nueva York 1957.

THURSTON, H., *The Physical Phenomena of Mysticism*, Henry Regnery Company, Chicago 1952.

TRUEMAN DICKEN, E.W., *El crisol del amor. La mística de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz*, Herder, Barcelona 1967.

UNDERHILL, E., *Essencials of Mysticism*, E.P. Dutton and Co., Nueva York 1957.

—, *Mysticism*, Meridian Books, Inc., Nueva York 1955.

VAN DER MEERSCH, M., *La petite sainte Thérèse*, Albin Michel, París 1947.

ZAEHNER, R.C., *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford University Press, Londres 1957.